هذا كتاب
شرح الاشارات
للامام العلامة افضل المتاخرين
نصير الملة والدين الطوسي طيب الله
ثراه وجعل الجنة مثواه وقد
وسمه بحل مشكل الاشارات

هو

من متملكات الفقير الحقير ... الدين السبهري ... المستوفي







باسمه تعالی

## شناسنامه آسیب شناسی

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| نسخه شناسی | عنوان | شرح اشارات | | |
| | درجه نفاست | نفیس | نوع | خطی ○ چاپ سنگی ○ |
| | شماره اموالی | ۶۸۳ | اندازه | ۲۰×۲۶ |
| | قطع | وزیری | تعداد اوراق | ۳۰۲ |
| آسیب شناسی و اقدامات مرمتی | درصد تخریب اوراق | ۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○ | از هم پاشیدگی عطف | دارد ○ ندارد ○ |
| | نیاز به جعبه | دارد ○ ندارد ○ | نوع آفت | شیمیایی ○ زیستی ○ فیزیکی ○ |
| | نیاز به جلد سازی | دارد ○ ندارد ○ | نیاز به مرمت جلد | دارد ○ ندارد ○ |
| | نیاز به مرمت اوراق | دارد ○ ندارد ○ | نیاز به دوخت عطف | دارد ○ ندارد ○ |
| | نیاز به لکه گیری | دارد ○ ندارد ○ | نیاز به گردگیری | دارد ○ ندارد ○ |
| | نیاز به آفت زدایی | دارد ○ ندارد ○ | نیاز به اسیدزدایی | دارد ○ ندارد ○ |

بررسی کنندگان: ۱. ... ۲. دهقان ... ۳. ...

ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

شرح اشارات — مکرر شماره ۲۲۰ — حکمت — شرح خواجه نصیرالدین طوسی بحل مشکلات الاشارات

و در تاریخ ۱۴ صفر ۶۴۴ از شرح مزبور فراغت یافته

آغاز (الحمد لله الذی وفقنا لاستماع المقال بتحمیله)

انجام (منه المبدأ والیه المعاد)

کاتب — نورالدین [redacted] امیرخان بن زین العابدین

تاریخ ۱۸ ذیحجه ۱۰۴۳

اسم کتاب

مصنف

مؤلف

خطی — نسخ ۲۳ سطری

سال تحریر ۱۰۴۳ ق — عدد اوراق ۳۰۳

جزء کتب حکمت — شماره ۷۶۵

شماره عمومی ۶۸۳ — شماره قبض ۵۲۰۵

واقف آقای حاج قائم مقام — تاریخ وقف بهمن ۱۳۱۶

طول ۲۶ — عرض ۲۰ سانتیمتر — قطعه

بسم الله الرحمن الرحيم بالواحد العدل اثق

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده، وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده، والهمنا الاقرار بكلمة توحيده، وبعثنا على طلب الحق وتمهيده، وصلوته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتاييده، وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واوثقها تبيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية، كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان توقف الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة المبتدية من موجدها ومبداها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي يستسعد باقتنائها النفوس البشرية، وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها تصدوا لحق من قبلهم بالتلخيص والتجريد، وكان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في تحرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد، كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات، مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة بكلمات شائقة، قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر الامال الواقفة دون الاطلاع على فحاويه، وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن محمد الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير، وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو

بتلك المساعي يزيده الاقدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا، ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة، وان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين، اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف، فان الى الله الرجعى وهو احق ان يخشى، ولقد سألني بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان، وهو المجلس الرفيع رئيس الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان احرر ما يتقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر، واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح والقي ما يتوجه منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اورده بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها مجانبة الاطناب المؤدي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله ان اوشحه بحل مشكل الاشارات بعد ان اتممه، وارجو ان يغفر لي ربي خطيآتي ويعذرني من تعثر على هفواتي فاني للخطايا لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه اسنى الطريق.

## صدر الكتاب

## قول الشيخ الرئيس قدس الله روحه

احمد الله على حسن توفيقه، واساله هداية طريقه، والهام الحق بتحقيقه، افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحدة من مراتب النفس

الانسانيه بحسب قوتيها النظريه والعمليه من حضيض النقصان والكمال اما
النظريه فلان جودة الترقي من العقل الهيولانى الذى من شانه الاستعداد المحض
باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذى من شانه ادراك المعقولات الاولى اعنى
البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى
العقل بالفعل الذى من شانه ادراك المعقولات الثانيه اعنى المكتسبه لا يتاتى الا
بهداية الله تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعنى
العقود اليقينيه التى هى غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بحقيقته فان جميع ما يتقدمها
من المقدمات وغيرها لا يفعل فى اليقين الا اعدادا ما لقبول ذلك الفيض من مفيضه النفس
واما العمليه فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقه والنواميس الالهيه
انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الرديه يكون بهدايته وتحلية السر
بالصور القدسيه يكون بالهامه واقول الطالب السالك يرى فى بدو سلوكه ان
مطالبه انما يحصل بسعيه وكده وتوفيق الله اياه فى ذلك وهو جعل الاسباب موافقه
فى التسبب ثم انه اذا امعن فى السلوك علم انه لا يقدر على السلوك الا بهدايته تعالى الى
الطريق السوى واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاوله من الكمالات الا قابلا لما يفيض
عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى فى كل حاله من الاحوال الثلاثه ان لله
تعالى ما ثيرا ولنفسه ما ثيرا الا ان ما نسبه الى نفسه من التاثير فى الحالة الاولى
اكثر مما نسبه الى الله وفى الحالة الثانيه قريب منه وفى الحاله الثالثه اقل منه وانما
يختلف اراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام
عن عناية ما يتمناه الطالب من الله تعالى فى الاحوال الثلاثه مما يراه سببا لا
نجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغى له اذا دخل فى زمرة
الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما يسر له من التوفيق للخوض فى الطلب والسلوك
فنسال الله ما نرجوه من الهدايه والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فاثر ا
مطالبه قوله وان يصلى على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد

وآله



وآله ايها الحريص على تحقيق الحق انى مهد اليك فى هذه الاشارات والتنبيهات اصولا
وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها اقول
الفروع لاصلها كالجزئيات لكليتها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل للجملة كالاجزاء
لكلها مثاله زحل والمشترى للمتحيرة والفروع غير موجودة فى الاصل بالفعل بخلاف
التفصيل الموجود فى الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل
يحتاج الى تصرف زائد فى الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها
ولم يقل ظهر او بان لك فروعها قوله ويبتدى من علم المنطق وينتقل عنه الى علم الطبيعة
وما قبله اقول الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة فى تعلم ساير العلوم واما الطبيعة
فهى المبدا الاول لحركة ما هى فيه اعنى الجسم الطبيعى ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها لسكونه
هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه من مسايل العلم المنسوب الى ما قبلها
ومبادى الطبيعة من المجردات اما تكون قبلها فى نفس الامر قبلية بالذات والعلية وبالشرف
وتكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم
المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها
فالعلم بمبادى الطبيعة وبما يجرى مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل
الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله
تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على اثبات
اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادى اقدم من العلم بماله المبادى واما
عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذى سبق لان الضمير فيه عايد الى العلم
لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا يسمى علم ما قبل الطبيعة بل يسمى علم ما قبل الطبيعة علم
ولو كان الشيخ يعنى الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح
من كون الالهى متاخرا عن الطبيعى فى التعلم بحسب الاعتبار الا ان الشيخ لما اثبت الاول
وصفاته بالابتناء على الطبيعيات فصار الالهى متقدما فى كتابه هذا بالوجهين
ولاجل ذلك سماه ما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول

وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما
خالف ههنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالاخر حسب ما اقتضته السياقة
التي اختارها **النهج الاول في غرض المنطق** اقول وقوله في غرض المنطق وهو في
بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه **قوله** المراد من المنطق ان يكون
عند الانسان اقول جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان
لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد
لاستمال بيانها على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان
**قوله** آلة قانونية تعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره اقول هذا رسم للمنطق وقد
يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها
ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء اخر مثلا من رسم الكوز
بانه وعاء صفري او خزفي كذا او كذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة تشرب بها الماء وهو
رسم بالقياس الى غايته وكذا في ساير الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى
غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد
من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى
غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع من المحصلين
لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل
شيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي
العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق الموجودات واحكامها المتعلقة
فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات
الاولى التي يتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم اخر خاص باين لذلك
فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات
بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال
الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق

المعقولات الثانية

محتاجا



محتاجا الى نفسه او الى منطق اخر يتسلسل وذلك يخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق
لا جميعها فالمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات ينبه عليها واوليات يتذكر وتعد لغيرها
ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج
الى المنطق فان احتيج في شيء منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك
الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة
هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها والقانون معرب بمعنى الاصل وهو
كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام
للمنطق بالقياس الى غيره واما قال تعصم مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذ لم يراع المنطق
واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك
يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب وباخذ غير السبب مكانه فيما له سبب
**قوله** واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس
بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت
تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق على
معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب
مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها
ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها
من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب
والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه
وفي جزئه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس على ما
سيأتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني
المذكورة **قوله** ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة المبتدئة بها من المطالب
الى المبادي والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع
وهو تصميم العزم **قوله** ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي

الرجوع من المبادى الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان تسبقها الاولى قلما تتفق لانها تكون حركة لنحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول فى باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التى هى اشهر والفاضل الشارح قد تحير فى تفسير معنى الفكر ولا فى تفسيره بقوله ههنا مانا فى العرف من ما يكون عند الانتقال المذكور من نفس الانتقال ما لنا وحمله مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادته وبما اذكر احتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعته وبما ها حدسا لا يحتاج معه الى وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادى ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادى التى ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا انما تكون فوق واحدة هى اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين **قوله** متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن **قوله** تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا او تسليميا اقول الشك المحض الذى لا رجحان معه لاحد طرفى النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعنى التصديق بل يعارض ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يعارن تجوزه والاول هو الجازم والثانى هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج اولا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحينئذ يقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يعارن تسليما او انكارا

والحد



والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما متعلم او متعلم او منازع والثانى يسمى وضعا فمنه ما تتصادر به العلوم وتبتنى عليه المسائل ومنه ما يضعه العابس الخلقى وان كان منافيا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلى ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا ثم ان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعيا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل وقد يعرى التسلم عن الوضع فى مثل ما لا نزاع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم فى مثل ما يوضع فى بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل راى يقول به قائل ويعرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح فى تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسلم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة واقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هى علمى وظنى ووضعى وتسليمى لا غير ومبدأ البرهان علمى ومبادى الجدل والخطابة والسفسطة هى الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مبادية تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما اتى الشيخ بحرف العناد فى قوله علميا او ظنيا او وضعيا لتباين العلم والظن بالذات وما يباينهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد فى قوله وضعا وتسليما لتشاركهما فى بعض المواد وقول الفاضل انما قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل فى النفع قادح فى قسمة الظن بالاقسام الثلثة الساقطة لما عدا اليقين من مبادى الصناعات الثلاثة الا ان يحمله على الظن الصرف واعلم ان الشيخ قدس الله روحه التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعى ليس بالقياس الى شئ ولذلك يقتضى تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم الى الذاتى والعرضى والجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى شئ فان الذاتى لشئ قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التى لا يصير

وبهاته التشه ويعلل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوه والضعف والتصديق
يقبلهما فاسد لان التصور لولم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقى كالمتصور بالرسوم او
الامثلة واما نشأ غلطه هذا من ذاته الذى ذهب اليه فى التصورات انها لا يمكن ان يكتسب
قوله الى امور غير حاضره فيه اقول يعنى ان المطلوب لا يكون معلومًا وقت الطلب
فان تحصيل الحاصل لا يستحيل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادى والعود اليها
فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك ولم يعرف انها من المطالب اى لم يكن معلومة اصلاً
اجيب بان المطلوب يكون حاضرًا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة
التى لم يحضر يطلب ومن الجهة التى حضر يتحرك عنه اولًا ويعرف انه المطلوب آخرًا
والسبب فى ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال
فالمطلوب بصورة معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم
الحدود مطلوب الحكم عليها قوله وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة
اقول يريد بالانتقال الحركة من المبادى الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادى لكل مطلوب
انما يكون فوق واحد ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شى واحد الا بعد صيرورتها علة واحدة
لذلك الشى لان المعلول الواحد بوجه ما فالمبادى تتادى الى المطالب بالتالف و
التاليف المراد به فى هذا الموضع لا يخلو من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك
هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حاله بسببها يقال لها واحد وهى الهيئة
وهى متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التالف فاذن لا يخلو هذا الانتقال من
ترتيب وهيئه للمبادى التى ينتقل منها الى المطالب ولذلك قد يكون للمبادى بالنسبة الى المطالب
ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئه قد يقع على وجه
صواب وقد يقع لا على وجه صواب اقول صواب الترتيب فى القول مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم
يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانيه يطابق بها صورة المطلوب
وصواب الترتيب فى مقدمات القياس ان يكون الحدود فى الوضع والحمل على ما ينبغى وصواب
الهيئه ان يكون الربط بينهما فى الكيف والكم والجهة على ما ينبغى وصواب الترتيب فى القياس

لانه علة واحدة فان التالف هو جمال الاسباب [illegible]

ان

ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغى وصواب الهيئه ان يكون من ضرب منتج و
الفساد فى القياس ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصور وحدها
دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب فى التصورات والتصديقات الساذجه لا ينسب الى
الصواب والخطا ما لم يقارن حكمًا واستعمال المواد التى لا يناسب المطلوبات لا ينفك عن
سوء ترتيب او هيئة البته اما بقياس بعض الاجزاء الى البعض واما بقياسها الى المطلوب
واما المواد القريبه للاقيسه التى هى المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة
والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيئه بالنسبة الى الافراد الاول قوله
وكثيرًا ما يكون الوجه الذى ليس بصواب شبيهًا بالصواب او موهمًا انه شبيه به اما باعتبار
الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى
كليها كما ان القياس انتقال من كلى الى جزئياته والموهم انه شبيه هو التمثيل فان ايراد الجزئى
الواحد فى التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له فى ذلك حتى يظن انه
استقراء واما باعتبار المواد وحدها القريبه فان المواد الاول لا يوصف بالصواب وغير الصواب
كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات
والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات
واما باعتبارهما معًا فالصواب هو البرهان والشبيه به هو الجدل والخطابة من وجه و
السفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبيه فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة
تشبه البرهان والفاضل عد الجدل والخطابه فى الصواب وجعل الشبيه به المغالطة
والموهم انه شبيه به المشاغبة ولزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة
توهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصله فى ذهن
الانسان الى امور مستحصله اقول هذا الى آخر الاشارة رسم للمنطق بحسب ذاته لا
بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقى من قبيل الخواص واما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع
لان هذه الخاصته اعنى الاشتمال على بيان الانتقالات الحده والرديه لم يكن بينه قبلما
بانت عرفه بها وقوله يتعلم فيه وفى بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول

بمعنى حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وسايقها المسايل المنطقية والثاني
بمعنى حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في ساير العلوم وانما قال علم تعلم
منه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد
الاول ليس هو ان تعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم
والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل
الشارح اراد انه انما قال للمنطق علم تعلم منه ضروب الانتقالات وللطب علم تعرف
منه احوال بدن الانسان لان الحركات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها هي العلم
والحركات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يختص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور معقولات
اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة وما
يجري مجراها والعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف
بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة
واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية
والحدود التامة والثاني ما عداها مما يشتمل على صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات
المستعملة في ساير الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب ان الفاضل
الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيم والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة في
الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما سيبين فيهما اشارة وكل تحقيق يتعلق
بترتيب الاشيا حتى يتادى منها الى غيرها بل بكل تاليف فذلك الترتيب يحتاج الى تعريف
المفردات التي يقع فيها ذلك الترتيب والتاليف كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات علمي
والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لانه يوجد التاليف
من اشيائها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يكون علميا الا بمعرفة الترتيب
بل بان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل المعين
يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزا مثلا التاليف من اربع يمكن ان يقع على هذا

الترتيب

٧

الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب اخر او غيره مما قد يمكن والمراد ان كل تحقيق متعلق
بترتيب بل بكل تاليف فانه محتاج الى تعريف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف
لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما
يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد
مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد
منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك
ليعلم ان علة الاحتياج الى تعريف المفردات ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف
قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي يصح ان يتادى فيها اي لا من حيث هي معقولات
اولى وطبايع الاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث
عن المعقولات الثانية هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل منها
الى غيرها قوله ولذلك ما يحتاج المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة
ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف التاليف صنفان اول وثاني والاول يقع في
الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات فذكر احوالها الصورية في ايساغوجي
والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس
اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها فذكر احوالها الصورية في باري ارمنياس ويشتمل
عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في انالوطيقا والصناعات
الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس اشارة ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما
للشي وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة
والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني دلالتين وضعيتين يختلفان
باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا يختلف اصلا وبين اللفظ
والمعنى علاقة ما غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي
بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى
الانتقالات الذهنية ويكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في

رسوخها لا بما في كونها غير طبيعيه

الاذهان ولهذا السبب ربما ادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى وهم اشالها فى المعانى
وتغيير المعانى بتغييرها والاغلاط التى تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك
الاسم مثلا انما يتشرى الى المعانى لاستعمال الالفاظ الذهنية اتضا عليها **قوله**
ولذلك ما يلزم المنطقى ايضا ان يراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة
قوم اى نظره فى المعانى انما يكون بالقصد الاول وفى الالفاظ بقصد ثانى ونظره فى الالفاظ
من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها
وساير احوالها فى دلالاتها كدخول السلب على الربط المقتضى للسلب وعكسه المقتضى للعدول
وكذلك دخولهما على الجهة ودخول الجهة عليهما وبالجملة ساير ما يذكر فى شرايط النقيض و
المغالطات اللفظية **قوله** الا انما نقل يريد به ما يختص باللغة التى يستعملها المنطقى
ويعين به حال المعنى فانه يلزم ان ينبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام
التعريف فى اللغة العربية على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة صيغة السلب
الكلى على المعنى المتعارف الذى يجى بيانه **اشارة** ولان المجهول بازاء المعلوم
الجهل البسيط مقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحيل العلم والجهل
المركب تقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واراد بالمجهول ههنا
المجهول بالجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تسمى
الا بالملكات ولا ينقسم الا بانقسامها **قوله** فكما ان الشى قد يعلم تصورا ساذجا
مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق نبه على عدم التنافى بين
التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الاخر بل العادى عدم الحكم مع التصور الذى
عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه واما مثاله بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى
المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يعرى
عن التصديق والثانى لا يعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن
التمثيل به فى التصور الساذج **قوله** مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية
لقائمتين ذلك تصديق برهن عليه فى الشكل الثانى والثلثين فى المقالة الاولى من

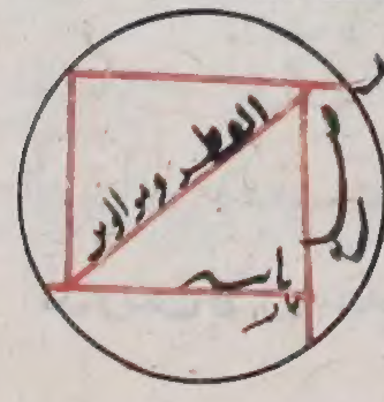
انما على مساواة حدى العقيقة ودلالة ثم

يستحصل

كتاب



كتاب الاصول لاقليدس **قوله** كذلك الشى قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور
معناه الى ان يعرف مثل ذى الاسمين والمنفصل وغيرهما تعريفهما يحتاج الى مقدمات
هى هذه نقول لما كانت الاعداد انما يتالف من الواحد والنسب التى لبعضها الى بعض
يكون لا محاله بحسب تعاد كلى المنتسبين اما احدهما او باك اقل منهما حتى الواحد
وهى النسب العددية والمقادير التى نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما
نسب عددية يقتضى تشاركها او نسب يختص بها وهى التى يكون بحسب لا بعد
المنتسبين احدهما ولا شى غيرها وهى يقتضى تباينها فالنسب المقدارية الشاملة لهما اعم
من العددية والخط المساوى لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال انه قوى عليه فان
المربع يكون من ضرب ذلك الخط فى نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا
والاصم ما باينه والخط المنطق فى الطول ما يشارك خطا آخر مفروضا نفسه والمنطق
فى القوة ما يشارك مربعها وكل منطق فى الطول منطق فى القوة ولا ينعكس واذا
تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان فى الطول ومنطقان فى القوة كخطين يكون
نسبة احدهما الى الاخر نسبة الخمسة الى جذر الثلاثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذى
الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالها مذكورة فى المقالة العاشرة
من كتاب الاصول **قوله** وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يتعلم مثل كون القطر
قويا على ضلعى القائمة التى توترها الزاوية القائمة هى كل واحدة من الحادثتين المتساويتين
على جنبى خطى مستقيم يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها ونسبة
الزاوية لضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض تصل بهما وترا لقياس
اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطرا للدايرة التى تمر محيطها بالزوايا الثلث الحادثة
من الخطوط الثلاثة وايضا لانه ينصف السطح المتوازى الاضلاع الذى يحيط بهما الضلعان
وهى هذه فهذا القطر قوى على ضلع القائمة التى توترها القطر
اى يساوى مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذى يحيط به
كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثه فالقطر يكون خمسة



لان مربعه وهو خمسه وعشرين ساوى مجموع مربعيهما وهما سته عشر وتسعه وبرهان ذلك
مذكور فى الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقاله الاولى من كتاب الاصول
واما قال فى التصور المجهول الى ان تعرف وفى التصديق المجهول الى ان تعلم لان المعرفه
والعلم كما ينسبان الى الكلى والجزئى فقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى
الاخير من ادراكين لشى واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك
لا يوصف الاله تعالى بالعارف وتوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك
يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى
التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه بالتعلم **قوله** فالسلوك الطبيعى يناسب فى العلوم
ونحوها الى قوله ونحوه يعنى بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والقاس من التصورات
الناقصه والظنون واعلم ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد
فى اللغه المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشى طرفه وانما سمى الطرف حدا لانه
يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هى امور داخله
ويدل على شى هى ماهيته والعرضيات خارجه ويدل على شى هى اثاره وعوارضه فسمى
التعريف بتلك حدا وبهذه رسما **قوله** ونحوه يريد به ما دون الرسم من الامثله وغيرها
**قوله** وان سمى الموصل الى التصديق حجه فمنه قياس ومنه استقراء ونحوه القياس
تقدير الشى على مثال شى آخر يقال قاس النعل بالنعل فالقائس يقيس الجزئى بالكلى فى الحكم
الثابت للكلى والاستقراء قصد القرى قريه فقريه يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج
من ارض الى ارض والمستقرى يتتبع الجزئيات جزئيا جزئيا ليحصل الكلى **قوله** ونحوه يريد به
التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئى بجزئى آخر فى الحكم **قوله** فلا سبيل الى
درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادى ذلك
المطلوب التى مر ذكرها **قوله** ولا سبيل ايضا الى ذلك الحاصل المعلوم الا بالنظر
المحيط الى لاجلها صار مؤديا الى المطلوب يريد بالنظر المحيط ملاحظة الترتيب والهيئه
المذكورين لان حصول المبادى وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب

فوها

فوها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان الكرة لا تتخلخل وان هذا مثلا
تكريم راها عظيمه النطق فظنها جلى وذلك لعدم الترتيب والهيئه فى علمه
وعليه نقايس فى التصور **اشارة** فالمنطق ناظر فى الامور المقدمه المناسبة لمطلوب
مطلوب لا يريد بذلك المطالب الجزئيه التى مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكليه
التصوريه او التصديقيه المجرده عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المقدمه
هى مباديها المناسبة لها على الوجه الكلى القانونى ايضا **قوله** وفى كيفيه تاديها بالطالب
الى المطلوب المجهول الى قوله قياسا كان او غيره اى فى حال مناسبتها والنظر المذكور
وبالجمله فقد صرح فى هذا الفصل اذ ذكر ان المنطق ناظر فى الامور المقدمه المناسبه وان
قصارى امره ان تعرف مبادى القول الشارح والحجه بالاحتياج الى النظر فى الحركه الاولى
من حركتى الفكر وفيما نتلوهما من ان فى كلامه بالاحتياج اليه فى الحركه الثانيه وذلك
يؤكد ما قلناه اولا **قوله** واول ما يفتتح من الاشياء المفرده التى منها يالف منها الحد و
القياس وما يجرى معهما فلنفتتح الان يريد به ما يبتين فى كتاب ايساغوجى **قوله**
ولنبدا بتعريف كيفيه دلاله اللفظ على المعنى فبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق
لا يخلو المقصود اليه آخر الامر **اشارة** الى دلاله اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى
اما على سبيل المطابقه بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة
المثلث على الشكل المحيط به ثلاثه اضلع الى آخره دلاله المطابقه وصفته صرفه ودلالتا
التضمن والالتزام باشتراك العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك
على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم
والنور بل يكون بانتقال عقلى من احدهما الى الاخر **قوله** فى الالتزام مثل دلالة لفظ السقف
على الحائط والانسان على قابل صنعه الكتابه ذكر له مثالين احدهما اللازم لا يحمل على ملزومه
والثانى اللازم يحمل واما قال قابل صنعه الكتابه ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان
والثانى لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور فى العلوم واستدل
عليه بان الدلاله على جميع اللوازم محاله اذ هى غير متناهيه وعلى البين منها باطله لان البين

م
واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزوا
من المعنى الذى يطابقه مثل دلالة المثلث على
الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم
الشكل بل على انه اسم لمعنى جزوه الشكل
واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان
يكون اللفظ دالا بالمطابقه على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه
معنى غيره كالرفيق الخارج لا كالجزء
منه بل هو ملازم مصاحب مثل
دلالة لفظ السقف على الحائط و
دلالة الانسان على قابل صنعة الكتابه
تم
الالتزام

عند شخص ربما لا تكون بينًا عند اخر فلا يصح لان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح
في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف، والحق فيه ان الالتزام في جواب
ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجي بيانه واما في سائر المواضع فقد
تعارف ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل
على الماهيات المحدودات الا بالالتزام كما يتبين اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل المحمول
على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل الى آخره: هذا البحث يورد بعد
مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل
الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي
يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا
للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه، فهذا الحمل يستدعي
اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير وما به
الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير فقد يمكن ان يكون شيئين
متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان
اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به
الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون
شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث
وحينئذ ان حمل على المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عن ما به التغاير
كما يقال ان المثلث شكل وان حمل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال للشكل مثلث
وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما، ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو
حمل ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل
مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم
ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ
قد يكون مفردا وقد يكون مركبا الى آخره، قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس

ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما

جزئه



لجزئه دلالة اصلا، اعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وتأبط شرا اذا جعل علما للشخص
وانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم انه استدركه بجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء
معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه
على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو
المؤلف، والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر؛ وذلك
لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع
فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى
وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب
تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال
عليه؛ واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان
يراد بجزئه دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك على الجزء
متعلقة بكونه جزء اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا براسه دالا
على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه
دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فتحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة
على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن التثليث انما عرض للغفلة والمحدث للمفرد مساويان
في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تأمل متأمل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظة عبد
من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلحان لان
يدل بهما في حال اخرى على شيء، واما كون الاول منقولا من نعت شيء والثاني غير منقول فامر يرجع
الى حال الالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من
التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد، وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او
مؤلفا ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه
دلالة اصلا: زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة
المتلفظ، وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر فان دل

فصل

بارادة اخرى على شئ اخر لا تكون من حيث هو جزءه فلا تنافى ما قصدناه ، وحينئذ مثال المفرد
مركبا فان الفرق بين المولف والمركب على الاصطلاح الجديد لا فائدة له فى هذا العلم قوله
منه قول تام وهو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل : الاقوال تنحل الى ثلاثة
اشياء اسماء وافعال وحروف ، ويشترك فى اربعة اشيا وهى كونها الفاظا مفردة داله
على معانى بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها ، ويفرق اولا بفصلين
بماد لالتهما فى نفسها او فى غيرها ، وذلك لانه كما ان من الموجودات ما بنفسه هو
الجوهر وما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا بغيره
هو الصفه كذلك من الالفاظ ما هو دال فى نفسه ودال فى غيره والاخير هو الحرف
وهو الاداه ، والاول جنس بقسمه فصلان آخران هما النطق بزمان معين من الازمنة
الثلاثه والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمه
والفعل عند النحاه اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المولفه مع الضماير
كقولك امشى ايضا فعلا ففصول الفعل ملكات ، وفصول الاسم والحرف اعدامها
والاعدام يعرف بالملكات من غير انعكاس ، فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل
اذ هو متناول لحديهما بالقوه فقال فى حده فهو الذى يدل على معنى موجود لشئ غير معين
فى زمان معين من الثلاثه ، والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسه اعنى الاربعه المشتركه
والاستقلال فى الدلاله المشتركه بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجودا
لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود
التعيين او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو فى نفسه انما يقتضى الاحتياج الى غيره لا الى
غير لشرط ان يكون لا بعينه وان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشئ غير
معين وقد يشاركه الاسماء المتصله بالافعال كالفاعل والمفعول والصفه فى هذا
والثانى حصوله فى زمان معين وان من الاسماء ما يدل على معنى انما يحصل فى زمان لا بعينه
كجميع الاسماء المتصله بالافعال وجميعها مجرده عن الزمان المعين الذى يحصل المعنى فيه
اما ما يعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله فى

زمان

وهو الذى تسميه المنطقيون كلمه وهو الذى يدل على معنى موجود لشئ غير معين فى زمان معين من الازمنه الثلثه وذلك مثل قولك الحيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك فى الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلاله الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينه مثل لا وفى فان القايل زيد فى او زيد لا يكون قد دل على كل ما يدل عليه فى مثله ما يقول فى الدار او لا انسان لان فى ولا اداة ليسا كالاسماء والافعال متن

الازمنه

كالزمان ... دال على حصول الفعل كالصلح ... صح

زمان معين من الثلاثه ، والحد الذى اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما
الفصل الذى يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل ان يقال الفعل لفظ مفرد
يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه متعلق بشئ لا بعينه فى زمان من الازمنه الثلاثه
بعينه ذلك التعلق ، والافعال الناقصه ما نقص فيها الدلاله على نفس المعنى فيحتاج
الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهو الذى يسميه المنطقيون كلمات وجوديه ،
وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعنى المجرد عن الاسم الذى يسميه المنطقيون كلمه لا يوجد
فى لغه العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد بحقيقة النحاه فان قولنا
قام فى قولنا قام زيد خال عن الضماير وان كان مشتملا على الضماير فى عكسه ، والكلمة
فى لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها فى الحال ويسمى قائمه ثم تصرف الى
الماضى والمستقبل بادوات لذلك تقترن بها ، فظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد
يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضى وقوعه فى زمان يتعين بحسبه ، والحرف
لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى فى غيره ، والتاليف الثانى من هذه الثلاثه يمكن على ستة
اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهما ما يتالف من اسمين او اسم وفعل يسند احدهما
الى الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذى كل جزء
منه لفظ تام الدلاله اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثه لكن التاليف من فعلين غير ممكن
لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله فى المثال
حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفه بعد فى الاقوال التامه ، و
حينئذ يكون ما ذهب اليه النحاه اخص لكنه اشد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد
وهذا يقع قوله فى القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينه ،
لما كانت الاداة لا تدل الا على معنى فى غيره احتاجت فى الدلالة الى غير يقوم مدلولها به
وهو المراد بالقرينه ، فالاداة المقارنه لها يدل على كل ما يدل عليه فى مثلها كقولنا
لا انسان والفاقده اياها وان اقترنت بغيرها لا يكون يدل على كل ما يدل عليه
فى مثلها كقولنا زيد لا والاول بالتاليف ناقص لانها فى قوة مفرده ، والثانى ليس تاليف

الا بعد الانضياف الى القرينه اشارة الى اللفظ الجزئى واللفظ الكلى، اللفظ قد يكون
جزئيا وقد يكون كليا والجزئى هو الذى نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركه فيه الى اخره،
الجزئى الذى رسمه هو الحقيقى والاضافى هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى
الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلى بمعنيين، وقوم قسموا الكلى الى اقسام
سته بان قالوا اما ان يوجد فى كثيرين من ساهيه او ساهيه او فى واحد فقط او لا
يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودها فى كثيرين او لا يمكن بسبب المفهوم وامثلتها
الانسان والكواكب والشمس عند من يجوز نظيرها، والآله والكرة المذكوره وشريك
الآله، ومما ذكره الشيخ كفايه وما فى الكتاب ظاهر اشارة الى الذاتى والعرضى اللازم
والمفارق، قد يكون من المحمولات ذاتيه وعرضيه لازمه وعرضيه مفارقه ولنبدا بتعريف
الذاتيه الى آخره، كل محمول فهو كلى حقيقى لان الجزئى الحقيقى من حيث هو جزئى لا يحمل على غيره،
وكل كلى فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان
او جماد، واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هى بالطبع وهى اما ذاتيه لموضوعاتها واما
عرضيه، وقد يستعمل الذاتى بمعنى آخر كما يجى ذكره، فتخصص هذا باسم المقوم وهو اما
ما يتالف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتى له بهذا المعنى
واما ما هو نفس الذات فهو ذاتى بالقياس الى جزئيات الذات المتكثره بالعدد فقط وكل
ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضى، والجمهور يجعلون الذاتى هو القسم الاول
وحده وينكرون الثانى لكون الذاتى عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب الى نفسها،
وبالجمله لا يخلو تعريف الذاتى من عسر ما، والقدما ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه
لا يمكن ان يتصور الشى الا اذا تصور ما هو ذاتى له اولا، وثانيها ان الشى لا يحتاج
فى اتصافه بما هو ذاتى له وجودا او توهما، وهذه الخاصيات اما يوجد للذاتى عند اخطاره
بالبال مع الشى الذى هو ذاتى له، ومن اللوازم العرضيه ما يشارك الذاتى فى الخاصتين
الاخريين فان الاثنين مثلا لا يحتاج فى اتصافه بالزوجيه الى علة غير ذاته، ولا
يمكن رفع الزوجيه عنه فى الوجود ولا فى التوهم الا ان الذاتى يلحق الشى الذى هو ذاتى له

قو

مثل المتصور من زيد واذا كان الجزئى كذا فالجزئى ان يكون الكلى ما يقابله فهو الذى نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركه فيه فان امتنع بسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوه والامكان مثل الكرى المحيط اعلم ان المحمولات محمولات بالتى عشر قاعده منضبط لو علموا بها محسنات وبعض ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوه والامكان بسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئى زيد ومثال الكره المحيطه ومثال الشمس ... الكلى الانسان والكرى المحيط بها والشمس ...

قوله انه مانه من علل ماهيته او نفس ماهيته، والعرضى اللازم يلحقه بعد ذاته وانه من معلولاته
وعلل الماهيه هى غير علل الوجود، وقد اشار الشيخ قدس الله روحه فى هذا الفصل الى الفرق
بينهما فقال ولست اعنى المقوم المحمول الذى يفتقر اليه الموضوع فى تحقق وجوده
ككون الانسان مولودا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذى يفتقر الموضوع
اليه فى ماهيته ثم قال ويكون داخلا فى ماهيته جزءا منها مثل الشكليه للمثلث او
الجسميه للانسان، يريد به القسم الاول من الذاتى وهو الذاتى عند الجمهور وقد يقال
له جزء الماهيه بالمجاز وان الجزء الحقيقى لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتى يحمل على
الماهيه بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو نسبة الجزء لذلك، وقد
اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهيه و
علل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجوده لعلل الماهيه غير موجوده لعلل
الوجود فقال ولهذا لا يفتقر فى تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقيه عنه
من حيث تصوره جسما ويفتقر فى تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكليه عنه،
قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع
عن السلب يستلزم اخطار الذاتى بالبال ايضا الذى هو شرط فى ان تظهر الخاصيه
المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزم منه ذلك لانه قد يكون بالفعل وقد يكون
بالقوة القريبه من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتى مخطورا بالبال بل يكون الذهن
ذاهلا عن الالتفات اليه، ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه
بالامتناع عن السلب، اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب فى القطع
بالايجاب مثلا زمان وحكمهما فى استلزام اخطار الذاتى بالبال اذا كانا بالفعل
وفى عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث يتصوره جسما فائدة
هذا القيد ان امتياز الماهيه عن الوجود لا يكون الا فى التصور فعللها لا يمتاز عن علل
الوجود الا هناك قوله وان كان هذا فرقا عزهاهم، اى ليس فرقا بين الذاتيات وبين
جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص من الاسباب

وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان يعرف من المثلث والدائرة ان المثلث
مضلع بخلاف الدائرة فان التضلع وان كان يعم المثلث وغيره ولكنه يفيد الفرق
في الموضع المطلوب اشارة الى الذاتي المقوم : اعلم ان كل شيء له ماهية فانها انما
يتحقق موجودة في الاعيان او متصورة في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها
الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو : والمراد ههنا كل شيء
له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه
يريد بيان القسم الاول من الذاتيات التي يعرفه الجمهور قوله واذا كانت لها حقيقة غير
كونها موجودة احد الوجودين وغير مقومة به يعني بالوجودين الخارجي والذهني
والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون
وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله
فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم : الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده
وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية
فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان
مقوما لها بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في الذهن (النفس) خاليا
عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل المفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع
الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس : اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده
شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته وبذلك ان نجد مثالا لغرضنا
من معاني اخر : اسباب الوجود هي الفاعل والموضوع والغاية : واسباب الماهية
الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج
قوله فجميع مقومات الماهية داخل مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة
المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها
وبفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوله المميزة
فالتفاته بالقصد الاول الى التصور الاول وان كان مشروطا بحصول الاجزاء

معه

معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغايرا لالتفاته بالقصد الاول الى تصور الاجزاء
المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في التصور الاول : وقد يكون الاول
حاصرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول (المتصور) ويكون الثاني معه كذلك وان كان
الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت
اليها بقصد مستأنف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت
اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع
الماهية في التصور اشارة الى حصول التصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله
ان كل شيء له ماهية فانها انما يتصور مع حصول اجزائها وقوله ان لم يخطر بالبال مفصلة
اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه وقوله وكما لا يخطر كثير من المعلومات
بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة
غير الملتفت اليها وظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله
فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات : اشارة الى الذاتي
المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم
من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها الا بالعدد
يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور : الذي لا يعرفه الجمهور : ويقدم له مقدمة
فنقول المعاني التي لا يمنع مفهومها بها وقوع الشركة فيها قد يؤخذ من حيث هي هي
لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة
بل من حيث يصلح لان يكون معروضات لهذه المعاني : وتصير بحسب عروضها واحدة
او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك وحينئذ يكون العارض والمعروض
شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبايع : اي طبايع اعيان
الموجودات وحقائقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي : وتسمى عارضها الذي
يجعلها واقعة على كثيرين بالكلي المنطقي : والمركب منهما بالكلي العقلي
فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها : وهي قد يكون

غير محصلة تحصيل الأشياء المعروفة بها وهي المعاني الجنسية التي تحصل بالفصول
وقد تكون محصلة متكثرة بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها الا بالعوارض
الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية وقوله التي لا يختلف فيها الا بالعدد
يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة النوعية
ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك
الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرناه من كونها متكثرة
بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية
التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين و
الوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية فهذا
هو المقوم وذلك وجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود اشارة الى العرضي الذاتي هو
اللازم غير المقوم واما اللازم الغير المقوم وخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو
الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها ﻫ لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه
وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب اللازم
فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وبين المصاحبة اما
ان يكون بحسب يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى
الاتفاق فان الاتفاق لا يخلو عن سبب ما الا ان الجاهل ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا
هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال لسبب من شانه
ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال لسبب معلوم
الا انه ليس خارجا فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه
الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات
لا دائما وبالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات
لا الى سائر العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون
المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات





لحوقا واجبا ولكن بعد ما يقوم المثلث باضلاعه الثلاثة المحمولات الخارجة اما ان يلحق
الموضوع لا بالقياس الى شيء اخر خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم
للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه
لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف
الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين وانه مهما قيس الى الثلاثة صار
نصف ثلثه وتساوي الزوايا القائمتين محمول على المثلث وقد يلحقه بقياس زواياه
الى ما يباين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا
والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه انفا واو لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد
من قوله وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن
بعد ما يقوم المثلث باضلاعه الثلاثة اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية
انما يلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما يقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات
لكان المثلث وما يجري مجراه مركبا من مقومات غير متناهية وذلك لان مقايسته الى كل
واحد مما عداه لا ينحصر في حد كما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين وهي مساوية لنصف
اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات
التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها
موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لو قوف
الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء اخر امر عقلي سواء كان بالقياس الى
امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا
اما كون الموضوع ابيض فليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه
ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات
غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا
الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي يوصف باللانهاية كالاعداد
وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود

بالفعل لا يمكن ان يقوم باجزاء لا توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاضرة معه
لا بما استحسنه الشارح من ان الموجودات خارج الذهن لا تقوم بالاجزاء الذهنية قوله
وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع
في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ قدس الله روحه ان يثبت وجود لوازم بيّنة
يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم
ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم
مستندا الى الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة
حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم
لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء اخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما هي
هي تقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر يغايرهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي
ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط
فتكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة
القضايا التي يشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية
لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان
وقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت
معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجوب السبب الموجب للزوم
وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور
من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ ه واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بيّنا للموضوع
لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي
اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك
كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء اخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج
ولا معنى للزوم العقلي الا ان يعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو
المراد من كونه بيّنا له واما اللازم بتوسط شيء اخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط

الذي

وقد يفك عن غيبته فلا يكون عند الانفكاك بيّنا وما قيل على ذلك من انه يقتضي
ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى
يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد و
ذلك لان اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها
فقد يمكن ان يتم الاندفاع منها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملازمات
والتفاته الى غيرها ولكنها تتسلسل في الوجود فضلا عن ان تكون غير محصورة واللوازم
التي توجد غير محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب
قياس الموضوع الى غيره وهي انما تحصل عند تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور
تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود
تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ورجع الى ما كنا فيه قوله
وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما
يقع في العلوم المكتسبة قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بيّنا
مطلقا بل انما يكون بيّنا عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقترن
بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشار الى ان الوسط هو الذي يقدمه اللزوم
اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل
من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم من شيء يحتمل اللوازم غير البينة اليه وقد بان
في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما لموضوع المطلوب
او يكون عارضا له وان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم
المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا بالاستدلال لتصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون
عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط
وجاز ان يكون عارضا له فهذان ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى
الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا نقول وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن
اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ

الملازمات

لاولـ واما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا
ثم اراد ان يوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول
اما ان يكون لزومه للوسط بوسط اخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان
قال وان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في
لزومه الى وسط اخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض
ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط
بل جزءا من امور غير متناهية هي باسرها الوسط وان لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط
ولفظة لم يكن ههنا فعل تام قوله وان لم يحتج فهنالك لازم بين اللزوم بلا وسط
اي لما ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم اسعل الى الماخذ الثاني بقوله
وان كان الوسط لازما متقدما اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما
لزومه للموضوع على لزوم المحمول له فالقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم
يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او مقوم
غير منته في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية وانه لما كان الوسط
الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر
او مقوم وبابطال هذا القسم تعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من
جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح
بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك
مناقضة القوم المذكورين بقوله فلا يلتفت اذن الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد
يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا
لعدد آخر ومفاوتا له مثال اخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم
بين للكم ولانواعه اما لحوقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد
والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم
وماخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم

الاحتياج



الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها
فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم يقتض من حيث هي هي شيئا فهي من حيث هي هي
لا يستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها
ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث
هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او على سبيل احدهما ومالم
يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اشارة الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس
بمقوم ولا لازم لجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع اما لم يقل لجميع المحمولات
التي يفارق لان يقال ما يمتنع ان يفارق واعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق و
ينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اما واما كون الشيخ
طول عمره شيخا قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان
شابا وشيخا وجالسا وقائما يمكن ان يتركب الاعتباران فالسريعة السهلة
كالنائم والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسرة كالمجنون
اشارة ولما كان المقوم قد يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى
عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد به العرض
العام اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع ومنه
يعني انه غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض
الذاتية وبني على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته نحو هو الذي حقيقته
سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان
يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او
اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه
بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع و
ماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض

الذاتي بحسب الرسم المذكور: وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده الا ان الاصطلاح
مضى ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان
العلوم متمائزة بحسب تباين موضوعاتها، والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم
على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه، وقد يحمل على اعراض اخر له، وقد يحمل على
انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم الحساب على العدد، وعلى الثلاثة، وعلى الفرد
وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ملحوظا الى حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في
الثاني جنسه وفي الثالث معروضه، وفي الرابع معروض جنسه، ولما كانت المحمولات البرهانية
اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يوجد في حده
موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه، ويقيد ما يقوم موضوعه
مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه، فان ما يوجد فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم
لا يسمى عرضا ذاتيا، وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرناه بحصل الاول بعد الاولى
لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غيره بانه هو هو، هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية
اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفي ان يقال ما يوجد موضوع العلم في حده قوله بل ما
يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان
من الصحة والسقم وهذا الفصل من الكتاب بحث تام في الاعراض الذاتية بل مما يمثلون به
من المطوسة للانف، المناسبة المذا[...] به لمعنى غير العددية كاس والمشترك منهما
المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما، فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا
ذاتيا للمقادير وتستعمل في علمها، واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا
لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست
عرضا ذاتيا لموضوعهما كما ذكرنا وكذلك المساواة، ولذلك قال يلحق المقادير
او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا انما قال
يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهيات لا يمكن ان يجمع في حد لانها لا
تشترك في الذاتيات المميزة، لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم يميزها

عما



عما صدقها، وذلك الرسم هو ان يقال ما يوجد في حد الموضوع او يوجد الموضوع في
حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية، قيل ما يؤخذ في حد الموضوع او يوخذ
الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده او معروضها واعلم
ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبعي واخذ الموضوع فيه اضطراري، قال الفاضل
الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها
الشيخ في الشفا وتبعه فيه المتاخرين وبين في حكمة المشرقية بطلانها بان
الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوجد في حده
وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيها وهي من
لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ من تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره، ثم
جعل الرسم الجامع لنا عليه هو ما يحمل على الشي لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشي لما هو هو
قال وذلك لان الماهية تقتضي المقومات ايضا المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية
ايضا العلة المعلول، واقول ما ذكره الشيخ جزاه الله خيرا في الحكمة المشرقية في هذا
الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي تخصيصها موضوعاتها مع بقائها
بحسب اسمائها اما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقائقها في انفسها واما تكون غير
مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كان محتاجة اليها من حيث الوجود،
والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود وما كان من تلك الماهيات
بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما كان لها اجناس وفصول فحدودها
التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات اما هي
رسومها لا حدودها وكل ذلك مما لا يقتضي تصورها واثباتها الى موضوعاتها واما يقتضي
التفاتا اليها واما يكون مفهوماتها مركبة عن حقائقها وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي
ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشي في الوجود غير التعلق به في المفهوم
ولا يتطلب التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لا
اوردناه بالفاظه، وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا

يفهم من عدم التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة
اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب ما
عرفه الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت
المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط
وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد وغيرهما وكذلك في
باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيما يخالف الجمع في
جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من نفسه لها تعريفات
اخر اما نحن معاشر المقلدين فلما لم يمكنا من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه
في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة
بحسب القسمة او بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها
ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان نجوز ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع الذي
ذكره حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم
الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي
ذكره الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية فقط نقله الشارح الى ههنا وخرج منه
المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها وسائر الاعراض الذاتية
المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين
جميعا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات فالمحمول الذي لا جل امر خارج اعم منه
لحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه الى اخره لم يذكر
قسما من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض
الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان للتعجب ومساواة الزوايا لقائمتين
القائمتين الذي يلحق المثلث لتساوي خطيها ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مر
وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح اشارة الى المقول في جواب
ما هو م يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي

م
او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانه انما
يلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه
وكذلك لحوق التعجب للحيوان
فانه انما يلحقه لانه انسان
م

خطيها

وبين المقول في جواب ما هو هو لانهم لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان
المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكي عنهم او عن
امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا على تحقيق ما ادى اليه ظنهم الفاسد
مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط و
الجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو عندهم
فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل
انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول ورآها وحدها غير صالحة للجواب
ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح
ما هو عام بمعنى الجنس وهو المراد بقوله فاذا اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يقول
انه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله
ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها
فصول الاجناس ويعرفونها يقال تبلبلت الالسن اذا اختلطت والمراد ان كلامهم
يختلط اذا نبهوا على ما ينافي رأيهم وذلك بان يراد بفصول الاجناس كالحساس للانسان
فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها اجناسا وتليها في الدلالة وغير
صالحة للجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه
اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت
الماهية وانها انما تتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل
ماهية انما تتحقق بان تكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب
بالماهية ثم نبه على منشا غلطهم بقوله ومن وبين المقول في جواب ما هو وبين الداخل
في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع
في طريقه وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه
والواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية بمعنى الذاتي ه قال الفاضل الشارح والفرق
بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا

في طريق ما هو وانما صار مذكورا لانه لما كان داخلا في جوابه اقول ويمكن ان يحمل
الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق
بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء
الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي
الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي
الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب الاعم من المقول في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ
عرف الجنس المشهور المساوي للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا
من طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم
حدا وايضا الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل ماهيته
فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي
هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه
ما ذاته او ما مفهوم اسمه بالمطابقة وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى
يحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال بحقيقتها الى اخره بيان ذلك المباحث العلمية لا
تعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها يجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها
بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو
لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا
اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما سبق في باب المطالب ثم بين ان المعنى
الذي جعله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تحصل باجتماع ما يعمه من
الجنس القريب وما يخصه من الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو بما الشيء
هو بعينه حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف
اللغوي فاذن ذهبوا الى اصطلاح طار عليه وادعوه ولهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا
المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي
وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي الزام مصطلحات القدماء

والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا
مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان
يقولوا انما نستعمل هذا اللفظ
على عرف ثان ولذلك ان يدلوا
على المفهوم المستحدث وينسبوه
الى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا
عليه عند النقل كما هو عادتهم و
انت عن قريب ستعلم انهم
عن العذر ولو عن الظاهر
العرف عن س

مع ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما تشحنوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون
عن هذا التعسف على ما سنبينه اشارة الى اصناف القول في جواب ما هو اعلم ان
اصناف الدال على ما هو من غير نظر الى مفهوم العرف لمثله بل بالعرف اللغوي المذكور
وجهة الحصر ان يقال المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول
اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او
يكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلاثة اصناف لان الجواب
عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب
بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المحضة
وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك
اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا
جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشيء
او تلك الاشياء وهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان
اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشارح جعل المطلوب
في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد ومثل بزيد اذا قيل انه
ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله احدها بالخصوصية
المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان اقول الحد
قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب
به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين ولعله لم يقل
مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يتخصص باحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما
قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها
مثلا انسان وفرس وثور ما هي وهنالك لما يجب ولا يحسن الا الحيوان اما انه لا يجب اي لا
ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان المورد
مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله واما ما هو الاعم من الحيوان

كالجسم فليس هو لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة وأما الانسان والفرس والثور
ونحوها فاخص لانه مما يشتمل عليه تلك الماهية هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان
غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في
ابطال المساوي واما نسل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان نزلنا انهما مقومان مساويان
لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية واما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان
مساويان مقومان للحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يحصل الجنس لا يكون فوق واحد
لان الواحد ان لم يحصل الجنس لا يكون فصلا وان يحصل به كان ما عداه فصلا فلا يكون فصلا
اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل محصلة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل
وكل واحد منها جزء وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل عليه الا بعرض ذاتي له فيشتق
له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان
شيئه يقدم احدهما على الآخر وقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان
المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما فالحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا
القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو نفس الحيوانية التي هي معروضة للحس والحركة فاشتق له
اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف التحقيق
بقوله وان نزلنا انهما مقومان اي ان فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك
بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو مجرد انه شيء له قوة حس او قوة حركة وكذلك
مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض واما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا
على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاشياء يريد ان الفصول
والعرضيات كلها لا يدل على اصل الماهية التي تدل عليها الجنس الا بالالتزام وذلك لان
الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها واما الشيء الذي يحصل بها
او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك
داخلا فيما به الامتياز او الاشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف قوله واذا قلنا لفظة
كذا تدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة

الدلالة

كانا في تحصيل الجنس فلا يكون صح



الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى به
ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة
والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما هو انما يقصد به بالقصد الاول ما يطابق السؤال
عنه دون ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق الهوية
بها فبقي اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام
غير محدود اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم
الاسم ويتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجة فلكونها
غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له قوله وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام
معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك الى قوله انها حيوانات
وهذا تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص قد يكون صالحة
للدلالة بالالتزام في سائر المواضع والالتزام كانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك
الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفا في الفصل
الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما
هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد ههنا
بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله
وليجد اسم للحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه من المقومات المشتركة بينها دون التي
تخصها وما في حكمها وضعا سابقا لا وانما تخلى عما يخص كل واحد منها ثم تبدأ به اذا طلبت
الاقسام باثرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل على جميع الذاتيات المشتركة التي تخص
هذه المحصلات المسؤول عنها وتخلى عن فصل كل واحد منها قوله هذا واما القسم الثالث وهو
ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم
كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اي من غير تغيير العرف اللغوي قوله
واذا سئل عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط
المذكور انه انسان اشار الى الفرق بين ما ومن فان الاول قد مر بيانه والثاني انما

يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيد او ما يجري مجراه قوله لان الذي يحصل
في زيد على الانسانية اعراض ولوازم الانسان في مادته التي منها خلق وفي رحم امه
وغير ذلك عرضت له، ثم كان يفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتحمله اشياء
مختلفة الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشياء التي تدخل على معنى آخر كالانسان وتحمله
اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولكن نورد لبيان ذلك مقدمة وهي ان نقول
من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما
يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه، ومنها ما
يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه
ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة، وهذا الاخير قد يكون غير متحصل
بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما يضاف
اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء، وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف
الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا يكون محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال
حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط، وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال
على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق معط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى
يسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا، والكلي يسمى بالاعتبار
الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا، مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط
ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال
له انه حيوان كان مادة، واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون
انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا، واذا اخذ
بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان
ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل
له وجزء من حيث ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع
لكنه في الخارج يتأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره ويخصه

المحصل

ويحصله ويصيره هو هو بعينه، والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق
والاشياء التي يضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في الماهية بل ربما يجعله
مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود، ويظهر الانسان وذلك الانسان
فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتحمله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء
التي تدخل عليه وتحمله اشياء متفقة الحقائق واذا تقرر ذلك هنا فنقول لما كان
الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود فكان كل ما يضاف اليه ويقترن به ما يجعله مختلفا
بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كان يا مسه الاشخاص شيئا
واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يفصل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لا
شباع مادته التي منها خلق قوله لا يتقدر علينا ان نقدر فرض اضداد ما في اول
تكونه ويكون هو هو بعينه، اشارة الى العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا تتبدل
حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم تتبدل انسانيته قوله
وليس كذلك نسبة الانسانية الى الشيء ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان
الحيوان الذي كان سيكون انسانا فاما ان تم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا
يتم فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان، ثم ان الماهية لا يمكن ان تكون كذلك
لانها ان تبدلت انتفى الشيء الذي هو ماهيته قوله وليس يحمل الصدر المذكور من انه
لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا الخ، يعني الناطقة بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني
اللاناطقية او الصهالية لكان سيكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا، وهو ذلك
الحيوان الواحد بعينه يعني بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي امكن قبل ذلك
ان يكون انسانا، ومراده من ذلك الاشارة الى ما ان يحصل الماهية اعني الفصل لا
يحتمل التبدل ايضا مع بقاء الماهية قوله بل انما يجعله حيوانا ما يتقدم فيجعله انسانا
اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان
كان وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره قوله فان كان على غير هذه الصورة
فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي، اي كانت هذه الطبايع المذكورة التي

فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها

## النهج الثاني

في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم

اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع هو كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان تكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان تكون بالعدد فقط مختلفة واما ما يقوم به من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو ظاهر قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه اعني بالنسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلثة اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا الاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من جنس ونوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا يكون تحت جنس قوله وما يسمعوا فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضعين جميعا له

احد

دلالة

دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو ظاهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير لجعلهم المعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة الى احد الموضعين ومقيدة بلا صفة الاشخاص في الموضع الآخر اشارة الى ترتب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة اي ربما ترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد قوله ولكن الى منتهى وذلك لانها لو لم ينته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا يتناهى وسوف تصوره على اخطار جميعها بالبال وان الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لقوام حصته من الجنس وهو محال على ما بين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما حصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الى ما ذا المنتهى في التصاعد وفي التنازل من المعاني الواقعة عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين مما ليس بيانه على المنطقي وان يتكلفه تكلف فضولا الى قوله خواص يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها من المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية والمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص وما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة قوله واما ان يتعاطى النظر في كمية الاجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطة والسافلة كان ذلك منهم وهذا غيرهم خروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الحق تعرض على سائر المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات

العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق
بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبيه مصادرة لهذا العلم لا جزء
منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بيانها عليه ولا شك في ان النظر في ذلك ليس
من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة
والسافلة في كونها مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما
يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المطالب الى ذلك لانه ما لم
يعرف ان محدوده وكل واحد من حدوده مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العالية
مع بحث الماهية لم يمكنه ان يحصل الفصول المترتبة ولا سائر المحمولات التي يركب
منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب الاعلى كما تبين في مواضعها واما
المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما يستغني عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة
عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن
الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في
ماهيات اشياء ربما يستعملها او لا يستعملها اهي معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها
اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي دون ما لم يتمّ به او لم
ينفع الا به مما يمكن ان يكون معرفته ايقع في علمه كان ذلك منهم وغيره ليس بهم لخروج عن
الواجب لانه لا يتصور امكان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة و
المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا دأب
اصحاب سائر الصناعات العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه
في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها
اشارة الى الفصل وأما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته
بالقياس اليها في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما شاركها في
الوجود او في جنس ما كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو
ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا

عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها
المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون
هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض يقوّمه له فهو ما يميزه الاشياء
عما شاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان
مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى يحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم
يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز
الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه
لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات
كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوّم به نوعا فلذلك
النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود
واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق
عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو
المراد بقوله عما شاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح و ع
من سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات
فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما شاركه في الوجود
والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما و
لزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين مساويين
له وليس ولا واحد منهما بجنس بل كونهما فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا
لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات توكله
ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء انما يطلب التمييز
المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل نبه على
ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق يوافق لعرف
اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق يعني ان

السؤال باى فقد يطلب به التمييز العام عن جميع الاشيا وذلك اذا اضيف الى
شى او ما يجرى مجراه فيقال اى شى هو؛ وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها
مما هو دون الشى المطلق وذلك اذا اضيف الى شى اخص منه كما يقال اى حيوان
هو؛ وغرض الشيخ فى التلفظ بالوجود والشى ههنا تعميم الاشيا التى يطلب
التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما
فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك ههنا قوله وقد يكون فصلا
للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان؛ وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا
لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا
للانسان وان كان ذاتيا اعم منه؛ لما فرغ عن بيان ماهية الفصل يرجع الى الاشارة
المفصلة الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التى لا تصلح لجواب ما هو بالقياس
الى اى شى يكون وبعد وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من خاصة القائلين
تمام ان المقول فى جواب ما هو هو الذاتى الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله
فعلم من هذا انه ليس كل ذاتى اعم جنسا ولا مقولا فى جواب ما هو قوله وكل فصل
فانه بالقياس الى النوع الذى هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم؛
يريد ان الفصل الذى يحصل به الجنس نوعا انما يكون له اعتباران احدهما قياسه
الى الجنس المحصل به والثانى قياسه الى النوع المتحصل به؛ والاول هو المقسم فان الناطق
يقسم الحيوان الى الانسان وغيره؛ والثانى هو المقوم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له؛
واما توهم الفصل مقوم لحصة من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه
سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز يعلقه العموم لانه عارض بحسب اعتبار
الشى الى غيره فيكون متأخرا عن اعتباره فى نفسه؛ ومقوم النوع العالى يقوم السافل
لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما ينضاف الى العالى؛ ومقسم
الجنس السافل مقسم العالى لان العالى مقول على جميع السافل؛ ولا ينعكس لاحتمال ان
يكون احد اقسام العالى هو السافل نفسه اشارة الى الخاصة والعرض العام؛ انا

الخاصة

١١

الخاصة والعرض العام من المحمولات العرضية؛ او قوله لما لم يتم لما فرغ من المحمولات
الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهى تنقسم الى ما يعرض لغير موضوعاتها؛ والى ما يعرض
والاول خاصة والثانى عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا والخاصة
قد يكون للجنس العالى كالموجود لا فى موضوع للجوهر؛ وللمتوسط كالمتلون للجسم وللنوع
الاخير كالكاتب للانسان؛ وقد يكون لازمة كذى الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة
كالماشى للحيوان؛ وقد يكون عامة لاشخاص موضوعاتها كالضاحك بالطبع للانسان
وخاصة بالبعض كالكاتب له؛ وقد يكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة
وبادى البشرة له؛ وقد يكون بالقياس الى شى لا بوجه وان لم يكن خاصة بالموضوع
على الاطلاق كذى الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر؛ ولا بالقياس
الى شى بل بالاطلاق كما مر؛ وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس
وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون قوله واما العرض العام منهما فهو ما
كان منها موجودا فى كلى وفى غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم؛ والعرض العام ايضا
قد يكون للجنس العالى كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان؛ وقد يكون
لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك
للحيوان وغير عام كالابيض له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان
لازما لا يفارق الموضوع؛ وانفعها فى تعريف الشى به ما كان بين الوجود له؛ مثال
الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث الخاصة قد يعتبر
من حيث كونها خاصة فقط وقد يعتبر من حيث وقوعها فى التعريفات؛ وتوجد الخواص
متفاوتة فى الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين وافضلها بالاعتبار الاول
ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لا ينفك
عن مقارنة وبالاعتبار الثانى ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفى غير صحيح
قوله مثال العرض العام الابيض للبيضاوى؛ البيضاوى طائر يقال له بالفارسية تقنس وهو
منسوب الى بيضة الله وقد يذكر له قصة ويمثل فى الفارسية كما فى السواد بالغراب قوله

[illegible]

وربما قالوا العرض مطلقا محذوفا عنه العام وتخلفوا المطقسين يذهبون الى
ان هذا العرض هو العرض الذى يقابل مع الجوهر بقال الجوهر وليس هذا لذلك بشئ
بل معنى هذا العرض هو العرضى المشهور عند الظاهر من اطلاق العرض على ما يوجد فقط
للموضوع واطلاق الخاصه على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر فى الجدل هو
العرض الذى هو قسيم الجوهر هو ما يوجد فى الموضوع ولعل الالتباس بين ما يوجد
للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفله على اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم
على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذى هو قسيم الجوهر قد يمكن ان
يحمل على موضوعه حملا غير اولى وظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا
بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاه قوله وقد يكون الشى
بالقياس الى الكلى خاصه وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشى و
الاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامه بالقياس الى الانسان كل
واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شى فان الجنس جنس لشى والنوع
نوع لشى ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشى نوعا لغيره وكذلك البواقى
وقد يمثل فى هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع
للمكيف بوجه ولهذا اللون بوجه آخر خاصه للجسم وعرض عام للحيوان
وليس هذا المثال صحيحا فى بعض الصور ولكن لا يناقش فى الامثله تنبيه
هذه الالفاظ الخمسة وهى الجنس والنوع والفصل والخاصه والعرض
العام تشترك كلها فى انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد
هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاسفراينى يدل على
ان الشيخ قدس الله روحه عبر فى هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام
تثبت بتجشم كسب وبالتنبيهات عن فصول يكفى فى ثبوت احكامها التطرق حدودها
او مما يستوفى القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثانى ومن عادة المنطقيين
فى هذا الموضع ان يثبتوا المشاركات العامه والثانيه والثلاثيه والرباعيه والمباينات

ى

من هذه الخمسه واقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامه هى ان كل واحد من الخمسة قد يحمل
على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذى يقبل الابعاد على حد
الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذى هو احد الخمسه باى المعنيين هو
فنقول انه بالمعنى الحقيقى وذلك لان الكليات المنحصره فى هذه الاقسام الخمسة
هى المحمولات والنوع الاضافى من حيث هو اضافى موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شى
انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلى وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك
كلها فى انها تحمل على الجزئيات الواقعه تحتها فان النوع الاضافى لا يقاس الى ما تحتها
من حيث هو نوع اضافى بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمه المخمسه تخرج الحقيقى وحده
الى الفعل والتى تخرج الاضافى انما تكون بالقوه مسدسه لانها لا تخرج الاضافى وحده
من غير اعتبار الحقيقى وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقى فى مثاله الكليات المحموله اما داخله
لموضوعاتها واما عرضيه والداخله اما مقوله فى جواب ما هو على مختلفات الحقيقه اما
مختصه بموضوعاتها وهى الخاصه او غير مختصه وهى العرض العام فهذه القسمه
وما يجرى مجراها تخرج الحقيقى وحده مخمسه واما اذا اردنا الاضافى فنقول مثلا
الكليات تنقسم الى ما يمكنه الوقوع فى جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وما يمكنه
الوقوع اذا ترتب فى العموم والخصوص فالعام جنس الخاص والخاص نوع له وما لا
يمكن ان يقع فى جواب ما هو ينقسم الى ذاتى هو الفصل والى عرضى هو اما الخاصه او
العرض وهذه بالقوه مشتمله على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه فى جواب ما هو ولا
يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقى فيكون بالقوه مسدسه ولا
يخلص عن ذلك فى كل قسمه تجرى مجراها فى اخراج الاضافى اشارة الى رسوم الخمسة
الى آخرها الكلى هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه فى اوائل رسومها والكلى
يقع بالاشتراك على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعى وعلى العموم الذى اذا
لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقى وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلى
وقد مر ذكرها فالجنس للخمسه هو المنطقى لا غير وانما قال فى رسم الفصل تحمل فى جواب

مرا

اى شئ هو فى جوهره لان الخاصة ايضا قد يحمل فى جواب اى شئ هو الا انها انما
يتعلق بما عرضا لا ذاتيا وجوهريا وقال فى رسم النوع الاضافى ان الجنس يحمل عليه
حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا
وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقى ظاهر ؛ وانما جعل هذه الاقوال
رسوما لا حدودا لان الحمل على الشئ امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اما انها
فان الجنس فى نفسه هو الكلى الذاتى لجملة الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل نماً
واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك فى البواقى ؛
وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيان بيانها المقتبسة
اشارة الى الحد ؛ الحد قول دال على ماهية الشئ هذا حد الحد . وقد رسم بانه
قول يقوم مقام الاسم المطابق فى الدلالة على الذات ؛ والحد منه تام يشتمل على جميع
المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ؛ ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان
مساويا للمحدود كقولنا انه جسم ناطق او جوهر ناطق ؛ والتام لا يكون الا واحدا
واما الحدود الناقصة فكثيرة يفضل بعضها على بعض بحسب زيادة الاجزاء
واصنافه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر ؛ والمراد هاهنا
هو الذى بحسب الماهية ؛ واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام
دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال
عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل
على اجزاء اكثر اولى من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل بهذا الاسم ان
على التام الذى هو الحد الحقيقى وحده ؛ واياه عنى الشيخ فى هذا الفصل قوله
ولا شك فى انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله
لان مقوماته المشتركة هى جنسه والمقوم الخاص هو فصله ؛ اشارة الى ما سبق
من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات ؛ واعلم ان الشئ الذى
يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا ؛ والمركب اما ان يكون فى العقل فقط واما

ان

ان يكون فى العقل وخارجه والعقلى المحض هو المركب من الجنس والفصل ؛ ويختص بان
يكون كل واحد من المركب واجزائه محمولا بالمواطاة على الباقى ؛ والمركب الخارجى قد يكون
من اشياء متباينة شيئا واحدا كالاحاد فى العدد وكالهيولى والصورة فى الجسم او غير متشابهة
شيئا واحدا كالسواد وغيره فى البلقة او من شئ وما يحل فيه كالجسم والسواد فى الاسود او من
شئ واضافته الى غيره كالرجل والابوة فى الاب ؛ وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول
ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب فى العقل ولا ينعكس ؛ ولكل قسم من هذه الاقسام
تعريف يخصه ؛ اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجرى مجراها ؛ واما المركبات
العقلية فهى التى تحد بالحدود التامة المذكورة وهى ذوات الماهيات على الاصطلاح
المذكور قبل ؛ واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها ذوات انص
حدود والا من رسومها ؛ فقول الشيخ قدس الله روحه الحد قول دال على ماهية الشئ
يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التى هى المركبات العقلية ولاجل ذلك قال
ويكون يعنى الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله ؛ واذا ثبت هذا فقد سقط الشك
الذى يورد عليه وهو يوهم ان ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجمع
للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشئ حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلى
الصرف فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله
وما لم يكن للشئ تركيب فى حقيقته لم يدل عليها بقول يريد بالقول القول الذى يكون
حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا
بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول فى بعض الصور قاصرا عن الحدود فى افادة
تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم يقتضى انتقال الذهن عنها الى
حقيقة ملزومها كما هى فان ذلك القول يقوم مقام الحد فى افادة الغرض قوله وكل
محدود مركب فى المعنى هاهنا صرح بانه يريد المركب العقلى قوله ويجب ان يعلم
ان الغرض فى التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا يشترط ان يكون من الذاتيات
من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى كما هو ؛ الظاهريون يرون ان الغرض

من الحد هو التمييز فحسب لذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له
ثم ان نبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل التمييز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ
رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من الحد هو تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق
الاشيا لا يقف دونه، واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه
الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه ولا يتم الاشيا الغير المتناهية التي يريد
التمييز عنها تاما، واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا
لمقصوده بالقصد الثاني **قوله** واذا فرضنا ان شيئا من الاشيا له بعد جنسه فصلان
يساويانه كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس و
المتحرك بالارادة الى قوله كما هو، مدار الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين
متساويين ولا وجه له لا عادته والمنطقي من حيث هو كذلك ليس له ان يحكم بوجوب
ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات **قوله** ولو كان الغرض في الحد التمييز
بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا، هذه حجة
حدلية يحتج بها على القوم فانهم مع توهمهم بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات
اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لتوهمهم والمائت عندهم فصل آخر
بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا
ويمتاز عنها بالمائت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين **وهم وتنبيه**
اذا كانت الاشيا التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل
التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي يجمع المقومات على ترتيبها اجمع الى قوله
من الجمع والترتيب الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحد
وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم
او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح، وقد افاد
بقوله اذ احفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة هي ان الحد لا يتم بجميع المقومات
بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم تقيد بالفصول ليتحصل صورة

مطابقة

مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرا ما يتبع في الرسوم زيادة تزيد على الكفاية للتمييز و تعلم
الرسوم عن قرب، يريد بذلك الرد على من يعيب الايجاز فان زيادة ذكر بعض اللوازم
او القيود في الرسوم المميزة يقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب
**قوله** ثم قول القائل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا بنى اضافي مجهول
لان الوجيز غير محدود الى آخره، يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان
منها موضعا يشتمل على تخطئة تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحدد النار بانها
اخف الاجسام والطفها، واعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة
له بسبب داخل في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا من حد جعلها داخلة في ماهيته
**اشارة الى الرسم**، واما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه
جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه، ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده
ان يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواجب
يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم، ومنه ناقص
يفيد التمييز عن بعض ما يغايره، وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات
والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات، واقسامه جيد يساوي المرسوم ويكون اشهر
منه ومنه ردي وهو ما يخالفه، من شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يرسم
لئلا يساوله الشيء ما ليس منه او يخلى عما هو منه، ورب ما لم يكن كل واحد من العرضيات
مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيقع منه رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه
طائر الولود، وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال
الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للمرسوم لا
تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دورا لا يتحلل بما ادعى حله
وهو قوله يقيد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا
ويعرف به ولا يلزم الدور، فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله
وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة، والشرط في انتقال الذهن

كيفية

عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها، واذا نظر
الباحث عن الشي وكشفه في لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية
مفردة او مركبة واوصله بعضها الى ذلك الشي علم بعد ذلك انه كان مساويا له
ولا يلزم الدور، ثم انه يعرف غيره لما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير
الى تقدم العلم بالمساواة، واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا
يكون من حيث هو واحد رسما، وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا، وذلك
لان الواحد منها لا يدل على الشي المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه
بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم
وتلك القرينة ان صرح بها امست لفظا اخر بازائها وكان الدال بالحقيقة شيئين
لا شيا واحدا ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات
وايضا انتقال الذهن من شي الى شي على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه
مدخل، والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة
بالنظر مفرد انها لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة. قوله واجود الرسوم ما وضع فيه
الجنس اولا ليتقيد ذات الشي مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشا على قدميه
عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا،
وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا على شي ما يتصل بها او
يختص به، اما ما ذلك الشي في ذاته وجوهره فلا تدل عليه الا بالانتقال العقلي،
واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم تم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به
قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشي بالحاور فان من عرف المثلث
بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس، هذا شرط اخر
في جودة الرسم وقد سبق ذكره، ولما كان حال الشي في البيان والخفا مختلفا وربما
كان البين عند شخص خفيا عند اخر تكون بعض الاقوال رسوما عند قوم
غير رسوم عند اخرين، وما تمثل به في اخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا

لكون

لا يكون الا للمهندسين، فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية
فان المهندس لما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه، وكما
كان من الحدود حد وهو شارح للاسم وحد هو دال على الماهية فكذلك
الرسوم اشارة الى اصناف من الخطا تعرض في تعريف الاشيا بالحد والرسم
اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على اشكال لها في غيرها: هذه اصول
يعلم بها ما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل ويسمى هي وامثالها في
ذلك بالمواضع، والموضع كل حكم يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يحمل كل واحد
منها مقدمة من هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني
وقدم المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ
المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ
المناسبة الناصة المعتادة: يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا:
واللفظ المجازي والمستعار ربما يطلق على غير ما وضع له لقرينة بمضي العدول
عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة
ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مشهورا وربما لا يلاحظ الحقيقة
فيه، وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس
بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر
وفي المركبات كقوله تعالى واسأل القرية، والمستعار في المفردات كذنب
السرحان على الصبح الاول، وفي المركبات كقوله تعالى: واخفض جناحك،
والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم قوم
ويقابلها المعتادة، والوحشية هي التي تشتمل على تركيب تنفر الطبع منه و
يقابلها العذبة، واذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ فقد سمج جدا
فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى كشف و
بيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح اخر، والالفاظ الناصة

هي التي يعبر عن المقصود صريحا ويدل الاشتباه عما يكون في معرفته ويقابله الموهمة او المغلقة وفي بعض النسخ بدل العبارة المعتدلة اي بين الركاكة العامية و المتانة المفرطة التي يعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ **قوله** فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم يستعمل فلفظ ذلك في المفردات ويتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع لغته او يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لغته ولم يضع لها اسماء ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات والمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء **قوله** وقد سها المعرفون في تعريفهم وربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد الى قوله بما شيئان هذه هي المواضع المغلوطة فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى منه ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردى منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشيء اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردى منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات فوق واحد والدور الظاهر اشنع والخفي اردا في الحقيقة والامثلة المذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة ويقابل الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف

بالمساوي



بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم انما تعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا **قوله** وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد الى قوله فيكونون قد كرروا التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة لمثال ما تكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسال عن حد الانسان والحيوان مثلا ويحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال وقبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات في الاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار ما يتركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص بالانف لا اي تقعير اتفق والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي لمحل ذلك وقد قيل في تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس يشتمل على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما يجوز ان يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف و حينئذ يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف

اليه ولا فرق بينهما

يفسر

دو وتعين لا يكون الا للانف وأما التكرار في الاضافات فيجي بيانه قوله وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلفت مما سبقت الاشارة ولكن الاعتبار مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشي بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشي بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشي بما يقتضي بعدم معرفته على نفسها غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون الشي بما لا يعرف الا بالشي هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع الاتفاق في الكيفية وهذا يكون تكرارا للمحدود في الحد والمراد ببيان التناسب من الجانبين وبيم وبينه انه قد يظن بعض الناس انه لما كان المضافان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالآخر الى اخره المتضايفان يكونان معا في العقل ويعرف احدهما بالآخر تعريف الشي بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصلا متضايفا في العقل ويحصل البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا مثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفة من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب ومن نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفة يشتمل مضافيهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يصف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا يلتفت الى ما قاله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا

فهذا هو ما اردناه الآن من الاشارات الى المركب الموجه نحو التصور ونحن ننتقل الى المركب الموجه نحو التصديق رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب تعريفهم

ماهو

ما هو فوقع دور في ظاهر الامر فحله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المتضايفين المضافين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فيحتاج ان يوجد كل واحد منهما في حد الآخر واشار الشيخ قدس الله روحه في الشفاء الى انه ليس يحل شك بل زيادة شك بتعميمه لجميع المتضايفات بتعميمه ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع من اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشي وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة والنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي وكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح عليه بالجنس فلم يكن دورا اه

# النهج الثالث

## في التركيب الخبري

### اشارة

الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورد تفسيرا للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشي الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشي انما يلخصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشي وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول

انا نعنى به ما يقع فى تعريف الانفعال موقع الجنس ولا يكون دورًا قوله واما ما هو مثل
الاستفهام والالتماس والتمنى والترجى والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيه هو صادق
او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض ذلك عن الخبر وفى بعض النسخ من حيث قد
يعتبر بذلك عن الخبر وهذا اكثر لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب
يعرضان لمركب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من المركبات الا بعد صيرورتها
خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت
كذا والالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اريد تفضلك به وكذلك فى سائرها
قوله واصناف المركب الخبرى ثلثه وذلك لان المركب اما ان يكون اول تركيب
يقع عن مفردات او ما فى قوتها او لا يكون بل يكون عما ركب مرة او مرارا اما
المفردات والمركب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه
وهو الحملى واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالمركب المشتمل على الحكم
اذا نظرنا عليها لم يمكن ان يحمل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون
البعض الآخر فاذن لا بد من ان يعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها
والنسبة يقتضى اما اتصالًا او انفصالًا فالذى يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده
هو المتصل والذى يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده يسمى المنفصل فاذن
المركب الخبرى ثلثه وانما قال واصناف المركب الخبرى ولم يقل انواعه نظرا الى
المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس يستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فالم يتغير ماهية الخبر فى قولنا عن حيثيته
المتعينة وقد تغير المركب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها فى تحصيل
ماهيات الاخبار المتعينة فليست بفصول لها بل هى عوارض يلحقها بحسب ما
يقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصل حقيقتها فتصيرها اصنافا واما اذا
نظرنا الى الصور فلا شك فى ان الحملى والشرطى نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل
والمنفصل تحت الشرطى وحينئذ يعنى ان يحمل الاصناف فى قوله على الوضع اللغوى

دون

دون الاصطلاحى قوله اولها الذى يسمى الحملى وهو الذى يحكم فيه بان معنى محمول
على معنى آخر او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس
بحيوان فالانسان وما يجرى مجراه فى اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع
وما هو مثل الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب مما يعدم الحمل
فيه اعنى السالبة تسمى حمليًّا لان الاعدام قد يلحق بالملكات فى بعض احكامها
قوله والثانى والثالث يسميهما الشرطى اما المتصل فاستحقاقه لان
يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فيلحق به لانه يشاكله
فى التركيب وايضا حقيقة الشرط هى تعلق احد الحكمين بالآخر وهى موجودة فى
كليهما على السوية فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه
من خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما الى قوله
معه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين
من شرطى ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى المتصل والوضعى الى
آخره انما سمى المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم لوضع التالى
فان الشرط فيه لا يقتضى التشكك فى المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضى تعلق
الحكم بوضعه فقط وتالى الفصل غنى عن الشرح اشارة الى الايجاب والسلب
الايجاب الحملى هو مثل قولنا الانسان حيوان الى قوله تلك الحال ليس من شرط
موضوع القضية ان يكون موجودا فى الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست
موجودة فى الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية
لم يحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودة فى الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات
موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا فى الذهن مفروضا شاملا
بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغى ان نفرض فى الذهن انسانا بالفعل فقط ثم
اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل فى وقت
معين او غير معين او فى جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه

توقيتًا اصلاً حتى لو اردنا ان نوقته لكنا خالفنا مقتضى ذلك الحكم؛ ولا نريد
ايضا انه حاصل بشرطا وقيد مثلا بشرط بشرط كونه انسانا او غير ذلك
ولا انه حاصل بحيث لا نعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط
لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم؛ بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل
اقترانه بالوقت واللاوقت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق ما شئنا من
ذلك فيصير سلبا او ايجابا مخصصا يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها
اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك؛ فهذا المجرد مفهوم الحكم بالايجاب كان
او بالسلب قوله والايجاب المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود الى قوله ينقسما بقسمين؛ الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود؛ وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق
ويسميهما الصحبة المطلقة؛ فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي
للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما؛ ولا الاتفاق سواء كان كل واحد
من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييدا او بوقت ولا بوقت
والسلب فيهما هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك ه والايجاب
في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم
بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء
المنفصلة لا يستحق ان يسمى مقدما وتاليا وان سميت كان مجازا وذلك لانها
غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايها اتفق؛ ولا يفها يجوز ان يكون فوق
اسن ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة اشارة
الى الخصوص والاهمال والحصر؛ اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي
سميت مخصوصة الى قوله ليس ولا واحد من الناس بحجر؛ جميع ذلك ظاهر؛
قوله وان كان انما بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف
فالمحصورة جزئية الى قوله كانت؛ فقولك الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل

فان

فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا
ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي؛ وقد يسبق الى بعض الاوهام ان
تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة في التخصيص وذلك
ظن لا يجب ان يحكم على امثاله انما الواجب ان يحكم على ما يدل عليه الكلام بالقطع
دون ما يحتمله؛ والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي
بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض للباقي؛ ومع عدم احتماله ان تعرض وذكر ان
الباقي بخلافه قوله واما السالبة مثل قولنا ليس بعض الناس كاتبا وليس كل انسان
كاتبا وان نحواهما واحد وليسا يتعاقبان في السلب؛ اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب
فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر؛
واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة السلب عن الكل لا للسلب الكلي
ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد
منهم ولا عن بعضهم؛ ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي
ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير
عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي؛ والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم
السلب الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت
وهذا معنى قوله وان نحواهما واحد وليسا يتعاقبان في السلب؛ ونحو الكلام هو ما يفهم
عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم انه وان كان
في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة
الى آخره؛ قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فان من حيث هي
ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة؛ وانما
تصير شيئا من ذلك باتصاف لاحق لها يخصصها به ولا يخلو تلك الطبايع؛
اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه
او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا؛ وتحصل الاولى قضية مهملة ومن امثلتها

محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك
على الاحوال الثلثة اما على العموم وتسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان حيوان
اى كل انسان وهى محصورة كلية واما على نفس الطبيعة كما في قولنا الانسان
عام ونوع او قولنا الانسان هو الضاحك وهى مهملة واما على الشخص وتسمى لام
العهد كما في قولنا قال الشيخ وهى مخصوصة وباقي الفصل ظاهر اشارة
الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم الى آخره الحكم في المهملة على
الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا يدل بالوضع على كلية الحكم ولا على
جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية
منهما تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على
الاحتمال فاذن تحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصور ثبت
الجزئية وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية واما قيل في قوتها لانها ليست
تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذى حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم
مطلقا فقد اضطر حكم الحال ان يحكم بان هذه الدلالة هى دلالة الالتزام والفاظ
الكتاب ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت المخصوصات مما لا يعتد
بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هى المحصورات الاربع اشارة الى حصر
الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد منها اهمال وحصر الى آخره
حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال
والانفصال فالحكم بعموم ثبوتها او خصوصه يقتضى الحصر والحكم المجرد من تعرض
لتعميم او تخصيص يقتضى الاهمال وتقيد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضى الخصوص
واما تلخيص ذلك على المتصل فبان يقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليس تكرر
مرات الوضع بل بحصول التالى عند وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده
يتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل
نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا تقتصر عليها انما بل نزيد مع ذلك

في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وفي جميع الاحوال التي يمكن وضعها مع وضع المقدم صح

اى كل

اى كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او
كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة
واذا كانت كلية هذه فجزئيته ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها و
مثاله ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك
يلزم حال كونه ناطقا دون بعض سائر الاحوال والسالبة اعنى الرافعة للسلب لا سالبة اللزوم
على قياس ذلك في السالبين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلى
او الجزئي صادقا فالصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه الحال
واما الكلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهى تعميم اوقات صدق التالى مع صدق المقدم
فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالى وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعنى
ايقاع السلب لا سلب الايقاع هى ان لا يكون التالى صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات
اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما
الاهمال في جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان
وجود الحكم الكلى في الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فوجود
التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون بكون اجزائها متعاندة بالذات
وجزئيته بكون التعاند في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص
في حال لا يكون للتساوى وجود دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما
سلب العناد فقد يقتضى اما صدق الاجزاء معا او كذبها او صدق بعضها وكذب
البعض من غير ان يقتضى صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا
وهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكره
في الكتاب اشارة الى تركب الشرطيات من الحمليات يجب ان نعلم ان الشرطيات
كلها تنحل الى الحمليات الى آخره قد ذكر ان المركبات من المفردات هى الحمليات والمركبات
بعد التركيب الاول من المركبات هى الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى
قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانما تنحل الى المفردات لا غير والفاظ

في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة

الكنايات عنه عن الشروح اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حرف
السلب مع غيره كقولنا زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية
وتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية
ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير
ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فلتضف
اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها
ان تدل عليها بالفاظ مفردة فلتركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا
لابصير وغير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء اصح ويصح في الافعال
ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة وتقابلها الخالية عن
اداة السلب بانها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير
الثبوتيات ايضا كاللاعمى واللاعلى قياس الثبوتيات قوله وهي بعينه البصير الاعمى الثبوتيات
او معنى اعم منه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسما محصلة في اللغات
كالعمى والسكون والسكوت دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها مساوية فاصطلح
بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واخرها بعضهم على
بعضه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل
على الاعمى عند المطابقة الاولى وعلى كل ما ليس بصيرا اي شيء كان عند الاخيرة والحق
بعض المتطفلين هذا السابع موضع بحث في هذا العلم قوله وبالجملة ان يحمل الغير
مع البصير ونحوه كشيء واحد الى قوله غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان
بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكما ان ايجاب الشرطية وسلبها
بحسب ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة
وكذلك ههنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول
للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان نعلم ان حق كل
قضية حملية ان تكون لها معنى المحمول الموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو بالت

معنييهما

معنييهما الى قوله رابطة يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض
فان الايجاب والسلب متعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق بذلك الفرق
بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في معنى الاداة لان معناها انما يحصل في اجزاء
القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها
تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وتحذف تارة في بعض
اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل عليها ولذلك ترتبط لذاتها بغيرها كما منها
ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة ههنا اذا
وقعت موقعها والقضايا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة
للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي
الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة بقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب
ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد تنبه في هذا الاعتراض لان الفعل
انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط
لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدأ وغيره فاذن يحتاج في ان يربط بالمبتدأ
مثلا اذا اتصل به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك
موقع اسم جامد فهو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل
نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المقدم عليه
ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدأ والفعل
ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدأ برابطة غيرها ارتبط الفعل بفاعله
قوله واذا ادخل حرف السلب على الرابطة الى قوله وغير محصلة اراد ان الرابطة اذا
تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط
فصارت القضية سالبة وان تأخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة
وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة اما في الثنائية والفرق بينهما خلل
اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على بعض الادوات كما يقال في اختصاص ليس بالسلب وغير

بالعدولي قوله يسمى معدولة اولا وبعضهم يسمون هذه القضية معدولة منسوبة
الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد تعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك
كقولنا غير البصير اي الاعمى القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولة المحمول
وهذه اما مقيد بالموضوع وقد يهمل البحث في هذا الصنف لعدم التناسب بالسالبة بخلاف
الاول قوله فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره الى قوله بحسب لغة
لغة قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على
ما ليس بصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد
الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء في موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب
بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من
شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي
والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شانه بحسبه ان يكون بصيرا لكن من شان
نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان
نوعهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على
عدم الملكة يطلقونه عليها وعلى انواع منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس
بصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن ان
يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات قوله وانما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف
السلب اذا تاخر عن الرابطة الى اخره يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو
بيان الفرق بين المعدولة والسالبة بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فتقدم
الربط على السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان من شرطها كيف كان ان
الاعتبار في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء اخر الحرف
عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل قولهم زيد نابينا است
واما بحسب المعنى فان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا
ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك

علي احدهما المقابل للملكة وثانيهما على كل ما ليس بموجود على ما هو الحق ليطلق

لان

لان عن الباب لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان
يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت
لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع
اقسام الثبوت من غير خاص بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز
ان يكون عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم سواء للموضوع من
الموجبة ولاجل ذلك تكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا تساركا
في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي
اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم تكن قادحة في هذا البيان بل كانت
معارضات ومحاجات مبنية على اصول غير مقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب
ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات
والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن مختلط ولما
كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلاثا حملية ومتصلة
ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية اثنتان فالممكن في كل شرطية متصلة كانت او
منفصلة بشرط ان تكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه
ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي تكون مؤلفة من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين وثلثة
مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة
وكل واحد من الثلاثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في
الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لما يتالف المتصلة تسعة اوجه ولما يتالف
المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد
اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان
كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسهما كعكس قولنا

هنا العقل يقتضي وقوع كل واحد ... ايضا على وجهين ...

ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشي ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه وامثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشي واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا او اما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة من مؤلفة من امثالها ويمكن تكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب تتالف بعضها من بعض وتكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التاليف الاول ففي تكون مؤلفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية قوله فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الى قوله سائر الاقسام اقتصر الشيخ من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشي ولازم نقيضه وهي يكون مانعة الخلو فان الشي لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة للجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة له ان كان مساويا واما يجب ان يكون تالي

المثال

المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور كذلك والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشي وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو واورده الشيخ نظرا الى الملفوظ فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال من اي جزئيه اتفق مع نقيض الاخر هذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشي ونقيضه لانه على ما اورده الشيخ قدس الله روحه وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ويستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها الشارح مؤلفة من الشي ولازم نقيضه وهما يمكن الاجتماع فاذن هو سهو واورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة يتبعها ومنع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة اليه يتبعها ايضا ومنع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة فهو اعني الشارح رجح الاولى على الاخرى من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية تلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة فمثال ذلك اذا احتمل اللازم في المثال اعم من الملزوم لحركة اليد للكتابة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة

وبقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض المقدم ط

فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم وتوجد في كثير من النسخ و
اما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين وقوله والمنفصلات منها حقيقية وهي التي
يراد فيها باما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط وتسمى مانعة
الجمع والخلو وتحدث من القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان ويمكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساواه
في الدلالة فيختفي المناقضة فيهما كقولك العدد اما زوج واما فرد قوله وربما
كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر
اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل
الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما
زائد واما ناقص وهو منشعب من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد واما
ناقص وكذلك اذا انفصلت سائر الاجزاء الى اجزاء اخر وتبلغ الاقسام ما بلغت
ويكون مع ذلك حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة
الى النقيض قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال
فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول
ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكلثات في خمسة و
لعل النسخة التي وقعت الى من شرحه سقيمة فليستكشف من سائر النسخ واما ما كان
غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس و
كذلك الى ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية مثل الذي يراد فيها باما معنى منع
الجمع فقط الى قوله ولا منع الجمع اذا حذف احد جزئي الانفصال الحقيقي واورد
بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية
مانعة للجمع وحده او للخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو
اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم
النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل

ان

ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه
ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل
ان يصدق معه ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا
ومثال الاول ان تقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من
اللاحيوان فنورده بدله او تقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص
من اللاشجر فنورده بدله يحصل منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر
مانعا للجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما
كالجبل وحينئذ يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه
ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه
ومثال الثاني ان تقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر
فنورده بدله او تقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده
بدله يحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعا للخلو دون الجمع لانه لا يكون
ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا
ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال
الحقيقي اكثر من الحصى واما الاخيران فقد يستعملان في جواب من يقول لهذا الشيء شجر
حجر معا وذلك بان يورد عليه قوله اما ترديد بين الصدق فيهما فيقال هو اما
شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما ترديد الكذب فيهما فيقال انه اما
ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول
بانفراده مانعا للجمع والثاني مانعا للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع
الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما
فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات
قد يتألف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر
واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود او ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد

اماكبس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود
وهذا الشى اما ان لايكون شجرًا واما ان لايكون حجرًا ومن موجبة وسالبة كقولنا
العدد اما منقسم بمتساويين او لاينقسم وهذا اما انسان اوليس بحيوان وهو اما
حيوان اوليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى بالحقيقة لا بد من
ان يتالف عن موجبة وسالبة لاغير لازم ومانعة الجمع يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان
يتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولايمكن ان يتالف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية
لاتستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان يتالف من سالبتين
لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولايمكن ان يتالف من موجبتين لاستمالها
على مايشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردناه
ههنا كفاية يريد به المواضع التى يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد معنى الجمع
او الخلو مثاله ان تقول رايت اما زيدًا واما عمرو واحدهما تشك فى رويتها ويقول
العالم اما ان يعبد الله واما ان يسمع الناس اى غالب احواله هذان الفعلان وهذا انما يتعلق
باللغة قوله ويجب عليك ان تجرى امر المتصل فى الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى
الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالى كالمحمول هذا بيان كلى لما يتعلق بالمتصلات
وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما فى جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك
وسيجى بيان التناقض والعكس فى موضعه انشاء الله تعالى وفى بعض النسخ امر المتصل والمنفصل
فان امر المنفصل ذى الجزئين يجرى مجرى الحمليات فى ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم صح
امتياز اجزائه بالطبع اشارة الى جهات تلحق القضايا تجعل لها احكاما خاصة فى
الحصر وغيره الادوات هى التى تلحق الجهات بالقضايا الا ان المنطقى لما كان نظره
بالقصد الاول فى المعانى اشار الى الجهات دون الادوات قوله انه قد يزاد فى الحمليات
لفظة انما الى قوله فى الايجاب المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض
العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص
غير المساوية ولفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفى العموم عن المحمول وهو

معنى

معنى قوله يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفى دلالتها
تلك فاثبت العموم قوله ونقول انما ليس الانسان الا الناطق فنفهم منه احد معنيين
الى بل كل انسان ناطق يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة فى المعنى كما بين الانسان والحيوان
الناطق واما المساواة فى الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله ونقول فى الشرطيات ايضا
لما كان النهار ناهيا كانت الشمس طالعة الى قوله وضع التالى راهنا اى ثابتا ولفظة لما
تفيد مع الدلالة على استلزام التالى الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى
بيان قوله وكذلك نقول ليس يكون النهار موجودًا الا والشمس طالعة الى قوله فى النحوى
يريد ان القضية بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية قوله ونقول ايضا لا يكون النهار
موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك هذه والتى قبلها من القضايا التى تسمى
محرفة وهى ما يخلو عن ادوات الاتصال والعناد ويكون فى قوة الشرطيات ومعناها لا يكون
النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهى من المتصلات فى قوة قولنا كلما كان النهار موجودًا
كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات فى قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان
يكون الشمس طالعة قيل والاخر اقرب لانه لا يعتبر اجزائها قوله ونقول ايضا لا يكون
هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا فى قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع
واما ان لا يكون فردًا وهذه ايضا من المحرفات فكل زوج فهو زوج المربع اى مربعه
يكون زوجا وليس كل مربع الزوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة
مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون هى اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك
القول فى الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة فى قوله منفصلة مانعة الخلو هى اما ان لا
يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردًا وذلك لان الشى الواحد لا يكون زوج المربع وفردًا
معًا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معًا ومثال اخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن
اليد فانه فى قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد لا يكون كاتبا و
ساكن اليد معًا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما فى حالة الرمى مثلا
اشارة الى شروط القضايا يجب ان يراعى فى الحمل والاتصال والانفصال الى اخره

يذكر في هذا الفصل قوانين لا تحصل معاني القضايا إلا بمراعاتها ومراعاة أمثالها وهي ستة آ حال الإضافة وقد ذكر مثاله ب حال الوقت كما يقال القمر ينكسف ولنزاع في أي الأوقات هو فإنه يختص بوقت توسط الأرض بينه وبين الشمس ج حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فلنزاع في أي مكان هو فقد قيل إنه لا يعمل في الصقلابية د حال الشرط وقد أورد مثاله وهو كل متحرك متغير ه حال الجزء والكل و حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد يذكر في باب التناقض مضافة إلى شرطين آخرين كما يجي إن شاء الله تعالى

## النهج الرابع

## في مواد القضايا

إشارة إلى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية أو ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح إلى أن ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوماً به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية وأقول ما جرت العادة بأن يوصف نسبة التالي إلى المقدم بالوجوب والإمكان والامتناع وإن كانت لا تخلو في نفس الأمر عنها وليس أيضاً في اعتبار هذه الأمور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وإن كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والإمكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب أن يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فإنه يشبه المحمول من حيث كونه وصفاً للموضوع ويفارقه بأن المحمول وصف محمول وهو وصف موضوع ولذلك الوصف نسبة إلى الموضوع كالمحمول بعينه في أنها لا تخلو من أن تكون إما واجبة أو ممكنة أو ممتنعة ولا بد للناظر في أحوال الموجهات من رعايتها فإن الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في أبواب العكس والقياسات المختلطة كما يجي بيانه واعلم أن نسبة المحمول إلى الموضوع غير نسبة الموضوع إليه والأولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختص بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة أو سالبة من أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الأمر إلى قوله وهي ممتنعة يشير إلى الأحوال الثلاثة المسماة بالوجوب والإمكان والامتناع وهو ظاهر قوله ويعني بالمادة هذه الأحوال الثلاثة التي يصدق عليها في الإيجاب هذه

الألفاظ

الألفاظ الثلاثة لو صرح بها كقولك ونعني بالمادة مثلاً الحالة التي للحيوان بالنسبة إلى الإنسان في نفس الأمر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء يقول الإنسان حيوان أو يقول الإنسان ليس بحيوان فإنا نعلم يقيناً أن تلك النسبة لا تتغير بهذا الإيجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الإيجاب هذه الألفاظ الثلاثة لو صرح بها والوجه فيه أن الوجوب يصدق على قولنا الإنسان حيوان حالة الإيجاب فإنه حالة السلب يصير امتناعاً وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوباً فهذه الألفاظ يصدق عليها حالة الإيجاب أيضاً دون السلب واعلم أن المادة غير الجهة والفرق بينهما أن المادة هي تلك النسبة في نفس الأمر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها إلى موضوعها سواء تلفظ بها أو لم يتلفظ وسواء طابقت المادة أو لم تطابق وذلك لأنا إذا أوجدنا قضية هي مثلاً كل ج لا يمتنع أن يكون ب فإنا نفهم ونتصور منه أن نسبة ب إلى ج هي النسبة المسماة بالإمكان العام المتناول للوجوب والإمكان الحقيقي على ما يجي ذكره وليست تلك النسبة في نفس الأمر شيئاً منهما ولا الوجوب والإمكان الحقيقي بل هي أحدهما بالضرورة فإذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الأمر التي هي المادة وبين ما نفهم ونتصوره منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة إشارة إلى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فإما مطلقة عامة الإطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضروريته أو دوامه أو غير ذلك من كونه حيناً من الأحيان أو على سبيل الإمكان الإطلاق في القضية يقابل الجهة تقابل العدم للملكة وقد تعد المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم إيجابي أو سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة أو دوام أو ما يقابلهما والإمكان يقابل الضرورة والكون في بعض الأوقات يقابل الدوام إذا اعتبر الوقت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الإيجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الإيجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الأول والثاني من الأقسام

لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويسمى ايضا كل منهما بلازمها وقوله
الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام
او لا دوام توهم انها اعم من الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما تتناول
ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل
الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة؛ وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام
لانها تنال المطلقة من حيث الاعتبار ولم وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم
قوله واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة؛ واما
وجود من غير دوام وضرورة م هذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها
حكم والمطلقة العامة انما يتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها
لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار
جميعا؛ والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة
ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء ابدا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر
بعدها الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يشكل بالضرورة؛ وسمى الخالي عنهما بالوجود
فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما
غير ضروري وغير الضروري اما دائم واما غير دائم قوله والضرورة قد يكون على الاطلاق كونها الذاتي
وقد يكون متعلقة بشرط؛ الى قوله كالتنفس لما فرغ عن بيان الاطلاق وما يقابله شرع
في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة؛ والمطلقة هي التي يكون الحكم
فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط؛ وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها
كما مر؛ ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع؛
واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه؛ واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه
الثلاثة هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت
غير معين؛ وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل
في القضية او خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق

بالموضوع

بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف
وليس له ذات سوى ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع
اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة؛ وخمسة مشروطة؛ واعتبار هذه الاقسام في
جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس كاتب
ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب وحينئذ صار السلب جزءا من
المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة؛ والموضوع قد يتعرى
عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك؛ والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة
يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دامت الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض
اوقاته؛ والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات ولا فائدة في افراده قسما؛ والمشروطة
بالوصف مطلقا يشمل الضروري بشرط الذات؛ وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص للا
بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول
لا يخلو عنها قضية فعلية البتة فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه
ب وهي ضرورة متأخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضروريات متقدمة على الوجود
موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها الا بالتساوي؛ والفائدة في اعتبار هذه الضرورة
ان نعلم ان القضية خالية عن سائر الضروريات مع كونها فعلية قوله والضرورة
بالشرط الاول؛ لما كان بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد
يشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك اخصين تحت اعم اذا
اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائم وما يشتركان فيه هو المراد في قولهم
قضية ضرورية هـ الضرورة بالشرط الاول اعني شرط وجود الذات يقع على ما يكون
للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما والاول يساوي الضرورة
المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار وانما يتباينان لان الحكم فيهما
حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا؛ ثم
المشروطة بالشرط الاول ان لم يقيد بلا دوام الذات مثل تركت كما هي سميناه

لقسيمها دخلت المطلقه تحتها فهما تشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم، وذلك
المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقه التى
تدوم دائما، والاعم هو المشروطة المذكوره المحتملة لدوام الذات ولا دوامها،
وان قيدت بلا دوام الذات كانت هى والمطلقه تشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك
اخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذى هو اعم منهما هو المشروطة المحتمله لدوام الذات
ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطه ان لا تكون للذات وجود دائما و
على التقديرين جميعا فاشتركان فيه اعنى الضرورة التى بحسب الذات مطلقا هو المراد
في قولهم قضيه ضروريه وهى التى تقابل الامكان الذاتى، وقد توجد في بعض النسخ بدل
قوله اما اشترط في المشروطه اذا لم تشترط في المشروطه وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك
شاملا للاعم الذى يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى قوله واما
سائر ما فقد شرط الضرورة والذى هو دائم غير ضرورة فهو اصناف المطلق العام
الضرورى، يعنى الاقسام الاربعة الباقيه من الضروريات وهى المشروطه بشرط وصف
الموضوع على الوجه الذى لا يشمل الضرورى الذاتى وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين
وبشرط الوقت غير المعين فهى مع الدائم الغير الضرورى، اقسام المطلق الغير الضرورى
وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق الذى يكون ذلك الدوام شاملا
للضرورى الذاتى، فالمطلق الغير الضرورى ما فيه اما ضروره من غير دوام واما دوام من غير
ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضرورى الذاتى، وانما سميت هذه ايضا مطلقه
لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضروريه او ممكنه، وهذه القسمه
قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضيه اما مطلقة واما موجهه، والموجهه اما ضروريه
واما ممكنه وعلى هذا الوجه يكون المطلقه هى العامه، والثانى ان يقال القضيه اما ان يكون الحكم
فيها بالفعل او بالقوه وهى الامكان، واما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالى عنها،
ويكون المطلقه بحسب هذه القسمه هى الوجوديه من غير ضرورة، واسم المطلقات في التعليم الاول
مناسبة كانت لكل واحد من الاعتبارين، فلاجل هذه الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم

بحسب الذات لكون

الاول

الاول يعنى في القضيه المطلقه فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامه
الشامله للضروريه والاسكندر الافروديسى ومن تبعه حملوها على الخاصه الخاليه عنها
قوله واما مثال الذى هو دائم غير ضرورى فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه
او سلب عنه صحيحه ما دام موجود الذات ولم يكن تحت تلك الصحه كما انه قد يصدق
ان بعض الناس ابيض البشره ما دام موجود الذات وان كان ليس بضرورى، الجمهور من المنطقيين
لا يفرقون بين الضرورى والدائم لان كل الدائم كلى فهو ضرورى وان لا ضروره فيه، وان
اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متنا ولا الجميع الاشخاص التى وجدت والتى ستوجد
مما يمكن ان توجد وقد بينا ان كل ضرورى فهو دائم، فالضرورى الدائم متساويان في
الكليات، واما في الجزئيات فقد يختلفان كما مثل به الشيخ قدس الله روحه في الانسان
الذى يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضرورى وغيره، والتعليم
انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ
قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق، والمنطقى من حيث هو منطقى يلزمه اعتبار
كل واحد منهما من حيث معناها المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا قوله
ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضرورى فقد اخطأ، فانه جائز ان يكون في الكليات
ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا بعينه، مثل ما
للكواكب من الشروق والغروب والتربيع من الكسوف او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل
انسان مولود من التنفس او ما يجرى مجراه، هؤلاء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقى الخالى عن الضروره
لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلى فهو ضرورى ولم يفرقوا بين الضرورى الذاتى وغيره وظنوه
ضروريا دائما، والشيخ رد عليهم بالوقتيتين بانهما ليستا ضروريتين الا في وقت ما
قوله والقضايا التى فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد يخص باسم المطلقه وقد يخص باسم الوجود
كما خصصناها به وان كان لا تشاح في الاسماء، هذه هى الاقسام الاربعه المذكوره، وههنا
لم نذكر الدائمه غير الضروريه معها وقد سماها ههنا بالوجوديه لانها تشمل على وجود من غير
ضروره ودوام، فالمطلقه الخاصه اذا اشتملت على الدائمه غير الضروريه يكون اعم منها اذا لم

لشمل عليها وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار النسبة الى جهة الامكان في الامكان
اما ان يعنى له ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع
الاول الى قوله بهذا المعنى الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك
المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله
وذلك اذا اعتبر معا في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع
ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان
مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا
ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة
والثاني خاصا او خاصيا منسوبا الى الخاصة وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين
جميعا فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير
مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلزم سلب ضرورة يلازم
العدم وهو الامتناع واما كان الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين
فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي
يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه
ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب
الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون
ويقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون
ويقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه
من الايجاب والسلب واما هو قبل الاضافة فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا
الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت
ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن
الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم
معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة



ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان
هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما يقابله اعني
الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية
وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين
طرفي الايجاب والسلب وقد تمثل فيه بالكتابة بالانسان لان الطبيعة الانسانية
متساوية النسبة الى وجود الكتابة لها او لا وجودها والضرورية بشرط المحمول وان
كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار وربما شاركه في المادة لكنها توصف تلك الضرورة
من حيث الوجود ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود واما قال فكانه
اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان
يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما
على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا
بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا الاسود فلا يقال ان الاسود تقع
عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخر
بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون حينئذ الاعتبارات
الاربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة اقول ينبغي
ان تقول الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم يحتمل بازاء
له ضرورة ما في الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت جنس واحد
هو الموجود الذي له ضرورة ما فينبغي ان يطوي الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو
الضروري مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد
لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال
ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في
حال من احوال الوجود من ايجاب وسلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان
ذلك واذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت فرض له في المستقبل

فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالى واما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضى والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون امكانها قد خرج من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقى على الامكان الصرف لا يكون له ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها انها تكون موجودة اذا حان وقتها ام لا تكون وينبغى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يعتبر احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط فى هذا ان يكون معدوما فى الحال فيشترط ما لا ينبغى الى آخره بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه فى الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده فى الحال والشيخ قدس الله روحه رد عليهم بان الوجود الحالى ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالى يخرجه ايضا الى ضرورة العدم فان لم يضره ضرورة العدم فلا يضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالى ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة الى اصول وشروط فى الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الموجود لا يمنع الامكان وفى بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة فيصدق عليه الامكان الثانى والموجود فى الحال لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا فى الحال يستحيل ان لا يتحرك فى الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضرورى له ان يتحرك وان لا يتحرك فى كل حال فى الاستقبال المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان بكل واحد من المعانى المذكورة ويريد بذلك دفع الشبهة التى مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول والثانى يصدق عليه الامكان الثانى والثالث لا ينافى الامكان الاستقبالى الذى هو اخص الامكانات لطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه رفع

لا ينافى

لا ينافى العدم الذى يقابله كما اختلف وقتاهما فكيف ما فى الامكان الذى هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الوجوب اذا عين وعرف بالوجوب الذاتى فلا فائدة فى ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تباينا فلا يحسن الاعتبار فلا يتمانعان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتى مع الامكان الاول والوجوب الغير مع الامكان الثانى ويكون على هذه الرواية قوله والموجود فى الحال لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى قوله واعلم ان الدائم غير الضرورى فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائما فى حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضرورى وهذا ايضا بيان لما تقدم بمثال جزئى سلبى وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التى بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد يقل لها الفطن ويكثر بسببها الغلط القضية الموجهة سميت باعتبارها وموضع الجهة هو ما يلى الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضى رفعها والسلب والجهة اذا تمازتا لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما فى قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة عنه كما فى قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضى ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة فالسالبة الضرورية هى التى تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهى تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهى تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهى تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجى ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهى التى تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهى تلازم ما تردد

والثانى يقتضى ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية كما لو لم ... صح

بين ضرورة الطرفين، والسالبة الوجودية التي بلا دوام يتلازمان منعكسة لوجهها
وسالبة الوجود بلا دوام فهي يلازم ما يتردد بين دوام الطرفين، وأما الممكن
الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل يقتسمان دوام الطرفين
الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الإيجابي يلازم ما يتردد بين ضرورة الإيجاب
ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي يلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام
الإيجاب إشارة إلى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات أعلم أنا إذا قلنا كل ج ب
إلى قوله كيف اتفق، تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من أجزائها وهو ينقسم إلى ما يتعلق
بالموضوع وإلى ما يتعلق بالمحمول، وقد ذكر الشيخ قدس الله روحه من القسم الأول
ستة أحكام اثنان سلبيان وأربعة إيجابية والسلبيان منها الأول يعني بقولنا كل ج كلية ج
ولا الجسم الكلي أي لا الكلي المنطقي فإن الكلية هي العموم، ولا الكلي العقلي وإنما لم يذكر الكلي
الطبيعي لأنه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات، وقد يكون جزء الموضوع وذلك في
المخصوصات والمحصورات، وبيانه أنه إن أخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا
يخلو إما أن ينظر إلى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة أو ينظر إلى الكثرة من حيث تلك الطبيعة
مقولة عليها والأول هو الكلي العقلي والثاني إن كان حاصرا لجميع ما هي مقولة عليه
أي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج أو يوصف بج كان كليا موجبا والا جزئيا
موجبا، والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فأورد الفرق بين الكل والكلي بما
قيل من أن الكل يتقوم بالأجزاء غير محمول عليها، والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وأن
الأجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وعدد لك ما هو مذكور في مواضعه وأورد أيضا
الفرق بين الكل وكل واحد بأن كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظ من في
هذا المثال يفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين، فهذا المثال يشتمل
على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح أن يقال مثلا كل واحد من الناس شخص
واحد وليس كل الناس شخصا واحدا وأما الأحكام الإيجابية فأولها أنا نعني بكل ج
كل ما يقال له ج أو يوصف بج لا ما هو طبيعة ج بعينها كما في المهملات، وذلك لأن

لفظة كل لا تصاف المهملة وثانيها أنا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل
لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل أبو نصر الفارابي في ذلك فإنه ذهب إلى أن المراد به
هو كل ما يصح أن يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل أو لم يكن إلا بالقوة وهو مخالف
للعرف وللتحقيق فإن الشيء الذي يصح أن يكون إنسانا كالنطفة لا يقال له إنه
إنسان، وثالثها أنا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني
والموجود الخارجي، ولا يشترط فيه التخصيص بأحدهما فإنا نحكم على كل واحد من الصنفين
أحكاما إيجابية، وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك وذهبوا إلى أن المراد به ما يوجد
منها في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره، ورابعها أنا نعني به الموصوفات بج سواء وصف به
دائما أو غير دائم بل أعم منهما، وهذا الإطلاق والذي يتناول الدوام واللادوام هو جهة وصف
الموضوع بالنسبة إلى ذاته التي أشرنا إليها في صلة النهج فهذه أحكام الموضوع، وأما الأحكام
المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله فذلك الشيء موصوف بأنه ب
من غير زيادة أنه موصوف به وقت كذا أو حال كذا أو دائما إلى قوله مع حصر، يشير إلى
مفهوم الإطلاق العام مع الإيجاب الكلي وهو ظاهر قوله فإن زدنا شيئا آخر فقد
وجهناه، يريد النسبة على مقابل الإطلاق والموجه بحسب الاعتبار قوله وتلك الزيادة
مثل أن يقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كأنا قلنا كل واحد واحد مما وصف بج دائما
أو غير دائم فإنه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة، وهذا حال الموضوع وكرر هذا
الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي يوصف الموضوع بالنسبة
إلى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة إلى الموضوع قوله فإنه ما دام موجود الذات فهو ب
بالضرورة وهذا بيان جهة القضية قوله وإن لم يمكن يلاحظ فإنا لم نشترط أنه بالضرورة
ما دام موصوفا بأنه ج بل أعم من ذلك، يريد أن الحكم الضروري إنما يكون بحسب ذات الموضوع
لا بحسب وصفه فإنا إذا قلنا الكاتب بالضرورة إنسان عنينا أنه ما دام موجود الذات
إنسانا حالة كونه كاتبا وحالة كونه غير كاتب قوله وبيان نقول كل ج ب دائما
حتى يكون كأنا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام

موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل المؤول ان يقتضي فيه شي بل بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة **قوله** وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان تكون صادقة ايضا فقد ينظر فيهما لا يكون الا كاذبا يريد ان المنطقي اذا اطلق نحوي الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف النحوي ولا الكذب ضار **قوله** ويمكن ان يقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو ما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات التي ثالثها المذكور بيان حال الموضوع وقوله حال كونه مقولا له ج وهو ما لا يدوم اشارة الى ما يكون فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وعدم دوام ما دام الذات وفرق بين ضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول منهما للضرورة او الدائم بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف ب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم **قوله** ومثال ان يقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف ب الامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم الى قوله وقت وجوده هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وجد ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف ب في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما لم يوجد ج وما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى

الفساد

اللادائم

من الفساد مبين في اوائل المطولات ويطول شرحها **قوله** وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب سلبا بالامكان الاختيالي وان لا يكون وهذا مذهب آخر رابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلاثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح حينئذ ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك **قوله** ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور **اشارة** الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات وانت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه هذا الصريح الاطلاق ان يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور تناولا غير معين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا ما يقابلهما بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة الى ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سيذكره **قوله** لكن اللغات التي نعرفها قد خلت عادتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب الكلي لفظا دالا على معنى على ما يقتضيه الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد

بطبيعتهما

من الموصوفات لكن ما دامت موصوفة له الا ان لا يوضع له ‹ وكذلك ما يقال في فصيح لغة
الفرس هيچ ح ب نيست وهذا الاستعمال الضروري وضربا واحد ‹ امض وب الاطلاق
الذي شرطه في الموضوع ‹ اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق
المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع في جميع اوقات
كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري
بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروطة بالوصف لان الدائم بالوصف اعم من الضروري
وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع
الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا ‹ وكذلك في لغة
الفرس قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب ‹ اي ظن
ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع اوقات الوصف
وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم ‹ وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد
من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف ‹ وقد يسمى الدائم
بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يفهمه في السالب
فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجازا لكونه مشابها للسالب ‹ وهو ما يسميه
الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ
به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب الى قوله ودائم ‹ هذا
الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه
وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة
كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة
ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح
به في الشفا بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في
قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ‹ ولذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل
هو قولنا قوله واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين ‹ والفرق بينهما ان قولنا

كل

كل ج فبالضرورة ليس ب الى قوله وعلى هذا القياس فاقض في الامكان ‹ اي لا بعد بين
تقدم الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة ‹ وان كان
بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة
عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن احاد الموضوع باسرها
سلبا ضروريا ‹ فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل و
يتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي
والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكلي بالفعل وبكل واحد يفرض تعلقا بالقوة
لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض ‹ والحاصل ان الاصل تساوي دلالتهما
في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة ‹ والفاضل الشارح قال السالبة
المطلقة يتوهم الدوام بخلاف الموجبة ‹ فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر
في الضرورية اذ الضرورية لم يعقل الا مع الدوام ‹ اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة
كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورة فظهر ان
الفارق هو العرف لا غير ‹ ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر هو هذا
تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل ‹ اعلم ان اطلاق الجهة
يفارق اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الاخر مثلا
اذا كان وقت يحق ان لا يكون فيه انسان الا اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم
الجهة دون حكم المحمول ‹ وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات
مثلا ان لا لون الا البياض وغيره من الالوان لا ايجاب لها صدق بالاطلاق ان كل لون
هو بياض او شيء آخر باطلاق الجهة ‹ وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان
اذا قرن بالمحمول ‹ فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا بل ههنا الوان
بالضرورة لا يكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان
صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان انسان وقبله بالامكان ‹ ولم يصح بالامكان
اذا جعل للمحمول ‹ ويكتب في اخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ

الرئيس ابى على قدس الله روحه والمراد فى هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يحمل
الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل بما فى الحال والماضى على ما يستعمل فى المذهب السخيف
المذكور والمذهب التابع فيه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك
وهو كل ما هو ج فى الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين
المذهبين اختلافا ظاهرا فى المعنى والاعتبار اما فى الدلالة والدلالة واللزوم فقد يتفقان
وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما فى بعض الاحكام الجزئية من المحصورات الاربع
واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها امثلة الاول وهو ان يقال فى وقت لا
يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل
انسان موجود فى تلك الحال ابيض مطلقا ولا يصدق بالاعتبار الثانى لان بعض ما هو انسان فى
العقل وفى الوجود فى وقت آخر ليس بابيض دائما وهكذا الحكم فى المثال الثانى وهو
قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية
فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد
ضرورى ولذلك جعل الثانى مثالا للاختلاف دلالة الممكن بالاعتبارين فانه فى
الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اى فى ذلك الوقت
من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون فى العقل هو بياض لان بعض
الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان
انسان كالمثال الثانى بعينه واما الضرورى فيتبين امره من هذين المثالين
لانه فى ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود فى الحال فهو انسان
بالضرورة فان الحيوان الموجود فى هذا الوقت يكون فى كل الاوقات انسانا
ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل وفى سائر الازمنة فهو انسان بحسب
التوبضرورتها اى فى سائر الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع
الازمنة واظن ان هذا الفصل انما حذف من كتاب الشيخ لقلة فائدته ولذلك
ايضا لم يورده الفاضل الشارح ويرجع الى الكتاب اشارة الى تحقق الجزئيتين

فى الجهات



فى الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين وتنبيهنا عليهما اورد لك ظاهر قوله
فقولنا بعض ج ب تصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا بب فى وقت لا غير وكذلك
تعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك فى كل بعض واذا صدق الايجاب
فى كل بعض صدق فى كل واحد ومن هنا يعلم انه ليس من شان الايجاب المطلق عموم كل
عدد فى كل وقت يريد ان يزيل الوهم المذكور فى الايجاب اعنى ان الحكم الكلى يقتضى
الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض
متساوية فى هذا الباب واذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون عريا عن الدوام
المذكور ويكون مع ذلك كليا والشرط فى ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات
قوله وكذلك فى جانب السلب واعلم انه ليس اذا بعض ج ب بالضرورة صدق
يجب ان يمتنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الاعم الضرورى او بالامكان
ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اى ما دام ذات ذلك البعض موجودا
وبعضها متحرك بوجود غير ضرورى وبعضها بامكان غير ضرورى يريد تصحيح اعتبار
الاطلاق العام فى السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك
الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره فى الايجاب بعينه وباقى الفصل
ظاهر اشارة الى تلازم ذوات الجهة قولنا بالضرورة يكون فى قوة قولنا لا يمكن
ان لا يكون بالامكان العام الذى فى قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة
لا يكون فى قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذى هو فى قوة قولنا ممتنع
ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض واما
الممكن الخاص والاخص فانهما لا ملازمات مساوية لهما من الى الضرورة بل لهما لوازم
من ذوات الجهة اعم منهما ولا ينعكس عليهما اذ ليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان
قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس
اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون
وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا مع انعكاس ايضا

لمثل ذلك ⁘ ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص والاخص اما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه ⁘ واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام ⁘ وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون ⁘ وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون وممكن ان لا يكون العام ⁘ وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون ⁘ وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون ⁘ وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون ⁘ الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس ⁘ ثم المتلازمات طبقات ثلثة ⁘ للوجوب ⁘ والامتناع ⁘ والامكان الخاص ⁘ وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه طبقة الوجوب وما يقابله طبقة الامتناع وما يقابله طبقة الامكان الخاص وما يقابله لا يمكن ان يكون لا يمكن ان لا يكون بالضرورة يكون ⁘ ليس بالضرورة يكون بالضرورة لا يكون ⁘ ليس بالضرورة لا يمكن ان يكون وما يقابله لا يمكن ان يكون لا يمكن ان لا يكون لا يمكن ان لا يكون ⁘ يمكن ان لا يكون ⁘ لا يمكن ان يكون ⁘ يمكن يكون ان يكون ⁘ يمكن ان لا يكون ممتنع ان لا يكون ⁘ لا يمتنع ان لا يكون ⁘ ممتنع ان يكون ⁘ لا يمتنع ان يكون ⁘ والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام ⁘ وفي الباقية بالمعنى الخاص ⁘ والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة ⁘ وكذلك الواقعة في مقابلتها ⁘ ويقابله كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح وهم وتنبيه والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون الى آخره ⁘ السؤال الذي ذكره مما استغلطه قوم من المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر ⁘ ونختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنان وعشرون ⁘ المطلقة العامة الضرورية المطلقة ⁘ والمشروطة بالذات ⁘ اللادائمة ⁘ والضرورية الذاتية الشاملة لهما

الآخرين

يختلطوا

والمشروطة

والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام ⁘ وعلى الوجه الخاص ⁘ والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت معين ⁘ والتي بحسب وقت غير معين ⁘ والدائمة المحتملة للضرورة ⁘ والدائمة اللاضرورية ⁘ المطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة ⁘ وباعتبار اللادوام ⁘ الممكنة العامة ⁘ والخاصة ⁘ والتي هي اخص منهما ⁘ والاستقبالية المطلقة بحسب السور ⁘ والضرورية بحسبه ⁘ والممكنة بحسبه ⁘ المطلقة العرفية على الوجه العام ⁘ وعلى الوجه الخاص ⁘

## النهج الخامس

## في تناقض القضايا وعكسها

كلام كلي في التناقض

اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم ⁘ اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب ⁘ واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء اخر من سائر اللواحق ⁘ والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب ⁘ فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ⁘ وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها اما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احدهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا ⁘ والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب ⁘ وقد يقع على وجه يقتضيه الاول كما هو في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا ⁘ وربما يكذبان معا ⁘ والثاني قد يقع على وجه يقتضيه لامر غير نفس الاختلاف وذاته ⁘ وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف بنفسه ⁘ والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما لذات هذا الاختلاف لا لشيء اخر ⁘ والتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان

يكون احدهما صادقا والاخرى كاذبا والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدميا ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي فمع عدم تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنون انه كذلك في نفس الامر والمحقق يأباه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها ويمتنع بدونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى يجب لذاتها كما بين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف كان وكذلك قال الشيخ قدس الله روحه بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رأيهم فيه

قوله واما كون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما سلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب الى قوله وغير ذلك مما عددناه غير مختلف اقول يريد ان شرائط الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبينها بالاجمال بشرط واحد وهو ان يراعى في كل واحدة من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون احد القضيتين بحده وبالتفصيل بشرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع والمحمول او فيما يشبههما اعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في اخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء وفي الكل وفي القوة او الفعل وفي المكان وفي الزمان

وقـ

قوله وغير ذلك مما عددناه من السور والجهة والارتباط كالانفصال والاتصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منهما يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى اختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لبكر وفي القوة وفي الفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي غدا راجع الى المحمول واقول انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات وحينئذ تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد تقع بحيث يتعلق الحكم نفسه من غير تخصص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اي ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه اي ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل التجفيف النوعي مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما تمثل به من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وغير مسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها سابقا على الاعتبار

احزاء القضيه قوله فان لم تكن القضيه مخصوصه احتج ايضا الى ان يختلف القضيتان
في الكميه اعني في الكليه وفي الجزئيه كما اختلفتا في الكيفيه اعني الايجاب والسلب والا
امكن ان لا تقتسما الصدق والكذب الى قوله والاخرى جزئيه يريد ان يبين ان المحصورات
المتقابله مع اختلافهما في الكيف ومع حصول الشرائط الثمانيه فيها لا تتناقض الا مع شرط اخر وهو
الاختلاف في الكميه وذلك لان المتفقتين فيها قد تصدقان معا كالجزئيتين في مادة
الامكان وقد تكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف سلك الشرائط
وان كان مقسما للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام
لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع قوله ثم بعد تلك الشرائط قد يحوج فيما يراعى له جهة
الى شرائط تحققها يريد ان ذوات الجهة مفتقره الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على ما
تحققها قوله فليكن الموجبه الكليه وليعتبر ذلك في المواد فيقول الى قوله في كل
مط يريد امتحان المحصورات المتناقضه في المواد الثلاث فاورد امثلتها وكان الصادق
هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبه في مادة الامتناع والجزئيه في مط الامكان
والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الجاريه في مختلفات الكميه والكميه
حسب العرف بان يوضع لها لوح هكذا موجبه كليه متضادتان سالبه كليه
مختلفتا الكيفيه متفقتا الكميه ان داخلتان تحت التضاد
كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق

| | | | |
|---|---|---|---|
| لا شي من ج ب | متضادتان | كل ج ب | كل |
| سالبه جزئيه | | موجبه جزئيه | |
| ليس بعض ج ب | داخلتان تحت التضاد | بعض ج ب | |

وهو في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما
تحت الكليتين وهما يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المط بعينها
ومتفقتا الكيفيه مختلفتا الكميه وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول
احديهما في الاخرى ومختلفتاهما معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع
اجتماعهما على الصدق او الكذب في شي من المواد اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات
وتحقيق بعض المطلق والوجودي ان الناس قد اتفقوا على سبيل التحريف وقلة التامل



ان المطلقه بعضها من المطلقات الى قوله في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات
تتناقض اذا اختلفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط التحقيق ولبيان الجهة لا يتصور
دونها مناقضه والحق ان المطلقات المختلفه في الكيف والكم عامه كانت او خاصه
قد تجتمع على الصدق بل المتضاده التي هي اشد القضايا امتناعا عن الجمع على الصدق قد
تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقه وذلك اذا كانت الماده وجوديه لا دائمه فان
الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم
او كلهم ليس بنائم قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج
هو دائما ليس ب الى قوله كل ج هو دائما ب لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين
ان نقيض المطلقه العامه هي الدائمه المخالفه في الكيف التي تعم الضروريه وغيرها و
ذلك لان الاقسام العقليه هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب
ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقه العامه الايجابيه تشتمل على
الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبيه تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول
فالمقابله الايجابيه هي الدائمه السالبه وللسلبيه هي الدائمه الموجبه فاذن
المقابله للمطلقه العامه هي الدائمه المخالفه في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضروريه
مخالفه لانهما يكذبان معا ان كانت الماده دائمه لا ضروريه مخالفه للمطلقه
وموافقه للضروريه اما المطلقه واما الضروريه فلان الماده دائمه مخالفه لها
واما الضروريه فلانها لا ضروريه والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل و
استدل بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال واذا تعرف
الفرق بين هذه الدائمه والضروريه تعني تناول الدائمه لها ولغيرها وانما قال ذلك
لان الفرق بينهما في الجزئيتين ظاهر ثم قال وبعض قولنا بعض ج ب بهذا
الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ليس عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب
الكلي وهو انه لا شي من ج ب بحسب تعارف المذكور الى قوله كل ج دائما هو ب
وفيه نظر وهو ان السالبه الكليه من الدائمه ومن المطلقه العرفيه انما تطابقان

نقيضها

في اعتبار الدوام والامهال على الضروره واللاضروره وبحالفان لجواز الحكم في
احدهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن بينهما تطابقين على الاطلاق
ولو كانا متطابقتين مطلقا لكانت المطلقه العامه تناقض المطلقه العرفيه اذا
تخالفتا وليس كذلك مثل ما نحن بسبيله. **قوله** واما المطلقه التي هي اخص وهي التي
خصصناها نحن باسم الوجوديه. قد ذكرنا ان الوجودي نعرفه تارة باللاضرورة و
تاره نعبر عنه باللادوام والمطلق العام اما ينفصل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني
بالدائم المحتمل للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يحتملان عنه مما هو داخل
في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضرورية اما ضروري موافق واما دائم مخالف
ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت
في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقع ههنا فالواجب ان توضع موضع ذلك النقيض
قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن **قوله**
واذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس اما بالوجود كل
ج ب اي بل اما بالضروره بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك وفي بعض النسخ اي
بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده
لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس نقيضا لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض
الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين وما يدل على ان الحق هو الاخير انه
قد اورد في نقائض الباقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما **قوله** واذا
قلنا ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يفهم من
قولنا بعض ج دائما ثم له ايجاب ب او سلبه الى قوله او بعسر وجودها اي لا
نجد قضيه تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالايجاب والسلب لا يفهما الا
بذا خلاف او بعسر وجودها كما لو وضع جهة تشتمل على الدائمتين المتخالفتين فقط
ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب تلك الجهة **قوله** وبعض بعض ج ب
بهذا الوجه لا شيء ج انما هو بالوجود ب بل اما كل ج ب دائما واما لا شيء من ج ب

دائما

داائما وبعض قولنا ليس بعض ج ب اي ليست بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما
ب واما دائما ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب
يصدق في ثلث مواضع احدهما ان يكون ايجاب ب على كل ج دائما والثاني ان يكون
سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن البعض الباقي
دائمين **قوله** ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الى قوله ولا تصدق
معه الآخر يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي
هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضروريتين جميعا واطلاق
السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية بلا دوام
هي غير سالبة الوجود بلا دوام **قوله** فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها كان
الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين الى
قوله من اللفظ المتعارف في السلب الكلي الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره
قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك
حكم الجمهور بانها تتناقض فلما ارتطم الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك
بمحملين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف
الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق
الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري او الدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق
والمطلق الخاص يشمل اللادوام بحسب الوصف بخلافه **قوله** فاذا اتفقنا على هذا
كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على
الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به المطلقات
العرفيه متناقضه كان باطلا لان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب
بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقه العرفيه
يناقضها المطلقه العامه او الخاصه كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند
كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقه العرفيه

المخالفة وسلب الاطلاق
الخاص تقع على صـ

يصدق معه لكونه عرفيًا، والمطلقة العامة والخاصة المخالفة يصدق فان ايضا معه
لكونه لا دايما بحسب الذات، بل الحق فيه ان يقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة
وصفيه مخالفه وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام، ولما كان الدوام ههنا
بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط
في طرفي النقيض كما مرّ، وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب
الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف قوله
لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي، اي كان الاطلاق
اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام
بحسب الوصف قوله ومع ذلك فلا يجوز ان نا مطلق وجودي بهذا الشرط قد ذكرنا
ان المحصلين اهل الصناعة في تفسير الاطلاق راءين احدهما انه يشمل الضروري كما
ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام، والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر
وهو الخاص، فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الراءين يمكن ان يحصل على الوجه
الذي ذهب اليه ههنا حتى يمشي التناقض في المطلقات بحسب الراءين جميعًا، وبيانه
ان العرفي يمكن ان يوجد مساويا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوجد غير مساو لها
ويكون خاصًا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي
يوافق الاسكندر قوله لانه ليس اذا كان كل ح ب كل وقت يكون فيه ح يكون بالضرورة
مادام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا، يعني ليس اذا اصدق العرفي يجب ان يصدق
الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وقد يكون الحين كونه
وجوديا، فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض
في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق
قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا
وبيان هذا فيه طول ينبه ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا
هو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا
المطلق

المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان في امثلة التعليم
الاول للمطلقات قوله بحمل نوم مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراه مما
لا يمكن حمله على العرفي، وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل
المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة ايضا ان
يحمل قولنا كل ح ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه، هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل
المطلقات بحيث يتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي و
الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله لا يعم كل احاد ح ب
بل كل ما هو ح موجود في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من د ب اي من حمات
زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا احفظنا في الجزئيين ذلك الزمان بعينه بعد
سائر ما يجب ان يحفظ مما حفظه سهل صح التناقض وقد قضى بهذا قوم، اشارة
الى ما ذكرناه من ان الاعتبار يقتضي جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان
الحكم على جميع هذا زمان ما بانها جميعها ب وان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه
مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا يحتاج الى شرط آخر وهو
كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل ان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها
دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معًا في ذلك الزمان ويصدقان معًا مثلا
اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض
قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار، واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار
هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان
يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق الحكمان معًا كما
ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان قوله وقد قضى
هذام بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على رعاية الاصل ومع ذلك فيحتاجون
الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائطها غنا ولنرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء
يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مرّ لكن الفساد يوجد عليهم من

يصدق معه لكونه عرفيًا؛ والمطلقة العامة والخاصة المخالفة يصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات؛ بل الحق فيه ان بعض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفه مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام؛ فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر؛ وهذا الاطلاق يشتمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف قوله لكنا لكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي؛ اي كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله ومع ذلك فلا يجوز لنا مطلق وجودي بهذا الشرط قد ذكرنا ان المحصلين اهل الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام؛ والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص؛ فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يمتنع التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعًا؛ وبيانه ان العرفي يمكن ان يوجد دائما ولا بالضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوجد غير دائم ويكون خاصًا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندر قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا؛ يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديًا؛ فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا وبيان هذا انه طول ما يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا

المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل انسان مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراه مما لا يمكن حمله على العرفي؛ وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة ايضا ان يحمل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه؛ هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث لا يتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي والحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله لا يعم كل احاد ج بل كل ما هو ج موجود في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من ج في زمان موجود بعينه؛ وحينئذ فانا اذا حفظنا في الجزئيتين ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ مما حفظه سهل صح التناقض وقد قضى بهذا قوم؛ اشارة الى ما ذكرناه من ان الاعتبار بعض جزئيه الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميعات هذا الزمان بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا يحتاج في الحكم الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل ان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجمع الوقوع واللاوقوع معًا في ذلك الزمان ويصدقان معًا؛ مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار؛ واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصلي فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الاخر فيصدق الحكمان معًا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان قوله وقد قضى بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائطها غنا؛ ولترجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء؛ من ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر؛ لكن الفساد يوجد عليهم من

هذا م

بجهتين احديهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان الحق قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب اصلا مع ان القضية لم يمكنهم ان يجعلوها مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم وخارج عن هذه الثلث عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيتهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب نسب المحمولات الى الموضوعات في طبائعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار يعرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا متعلقا ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة على الضرورية الوقتية وعلى غيرها وحينئذ تكون المتناقضتان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة نقيضان متحدي الجهة غير هذين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق

اشارة الى نقائض سائر ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضتها يجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الجبلة الاولى ويقرب منها فليعرف من ذلك قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة وقد تبين ان المطلقة التي بحسب الجبلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى الضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الآخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله ويقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن بالامكان الاعم

دون

دون الاخص والخاص الا ان يكون بعض ج ب الى اخره الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول احدى الضروريتين مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة تناقضها ما تردد بين الضروريتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا ان في قوله في اخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب مناقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وبعضه ليس ب او يقال بالاحتمال بالضرورة كل ج هو ايجاب واما السلب ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب الدوام

اشارة الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا و الموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق بحاله هذا رسم العكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا الشيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمولات لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابع له فيه بل المراد ان وضع الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام الكذب الملزوم لكذب لازمه

فان استثنا نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة بما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الناس حيوان صادق فزياده او الكذب فى الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت نسخ هذا الكتاب ايضا خالية عنها وكثير من الشارحين لم ينتبهوا لهذا او ذكروا فيه الكذب فى مصنفاتهم **قوله** وقد جرت العادة ان يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية ويبين انها منعكسة مثل نفسها الى قوله ذلك الشى عنه يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الحملين المذكورين ومن ذلك بان الشى الذى له خاصة مفارقة قد تسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد فى جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة كذلك ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة فى التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذى هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق فى المتضادتين اوضح منه فى المتناقضين **قوله** والحجة التى يحتجون بها الا يلزم الا ان توجد المطلقة على احد الوجهين الاخرين واما ان تلك الحجة كيف هى فهى انا اذا قلنا ليس ولا شى من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شى من ب ج المطلقة والا صدق نقيضها وهو بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينها ج وب معا فيكون شى مما هو ج هو ب وذلك الشى هو د المفروض لا ان العكس الجزئى الموجب اوجبه فانا نعلم بعد انعكاس الجزئى الموجبة وقد كنا قلنا لا شى مما هو ج ب هذا الى اخره هذه حجة قد اوردت فى التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهى انما تبين فى موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها تثبت بالخلف الذى سيبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى نقيضها



بينها على ما سياتى ذكرها واجاب عنه بعضهم بان هذه الحجة ليست مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية بل على الافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان فى موضعه بالافتراض لا بالبنا على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره فى القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر لتجريده عن المادة فى ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك وقيل على الافتراض انه مبنى على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست متباينة ولا بعضها محمول على بعض والصورة ليست بقياس فضلا عن ان تكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشى الذى يوصف بـ ب بعينه فى هنا ونسميه د فهو الذى حمل عليه ج ولزم منه ان يكون الشى الذى يحمل عليه ج يوصف بـ ب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا فى موضوع ومحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعى حدا مغايرا لهما وتسمية الشى لا تصيره شيئين وهذا حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج فى بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل فى بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحيلتين **قوله** واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة العبارة عنه فقط الى قوله واجابه على بعضهم يشير الى عدم انتاجها هاهنا بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب مناقضا لا شى من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل انه محال فى تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ومثل الانسان والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك[7] لكنهما قد يصدقان معا والمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابى قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس المطلوب وقوله لا شى من ج ب الاصل الذى يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عند ما يكون ب حتى يكون كاذبة لشمله على الخلف والا فربما يكون صادقة

[7] والمحال انما لزم لو كان هذا يمتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك ص

وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يخلو عنه وحينئذ يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق
وانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ويكون لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذا
ينتجان قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان
نعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في
الشكل الاول قوله واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة ينعكس على
نفسها بهذه الحجة بعينها: اما على الوجه الاول منها فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من ج ب
ما دام ج ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج و
بالافتراض بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف اوك ان التحقيق يقتضي
ان يكون نقيض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرناه
واما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك
العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعهما
مع لا شيء من ج ب مع ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة
الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها: والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق لها
اما كون العكس ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم بينه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب
بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف
ب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن بعض ما يوصف
ب يوصف بج في بعض اوقات اتصافه بب وحينئذ تتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا
فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس
عرفيا عاما لانه قال في الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان
يكون ايضا بخلاف الاصل اعني ان يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان يطرق
الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان
يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما
او ضروريا وذلك لانعكاسهما على نفسيهما هذا خلف وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول

بعض

لاشي

لاشيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا
دائما لان بعض ما هو ساكن بالدوام كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما
محتملا للضرورة او الدوام وقال آخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض
منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر واقول في تقريره ان هذا
العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احدهما وحدها اما الكمية وحينئذ يصير
في الجهة عامة واما الجهة وحينئذ يصير في الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل
يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه
به لا يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان يكون ذات ج
قد يخلو عن الاتصاف به والا لكان اتصافها بب اتصافا دائما وكان لا دائما هذا خلف
وانها قد يتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها
وكان لا دائما هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دائما
ولكن ما دامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون
محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل ان يكون اعم منها فيكون شيء ما اخر
يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية
السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان نسلب ج على كل ما يوصف بب
بالوجود بل عن بعضه واما عن كليه فبما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام
واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل او
دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية
في البعض ووجودية في البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية و وجودية
ودائمة معا في الابعاض وهكذا العرفي العام يصدق مع الجهة احتمالات منها هي ان
يكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق معها ثبوتها فيها واما على الوجه الثاني
من الوجهين الاخرين فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من ج ب حين ب في بعض اوقات الزمان الفلاني
في ذلك الزمان ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج في ذلك الزمان لا ان يشترط في ب

ان يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ كما
ذكرنا ومثلنا فيه بالك الف وقد ذهب بل يدعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان و
بيّنه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض
ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من ج يباين ذلك الزمان ب هذا خلف والكلام
على تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الحجة المحدثة التي
لهم من طريق المباينة التي احدثت بعد المعلم الاول ولا نحتاج الى ان نذكرها فانها و
ان اعجب بها عالم مزورة وقد بيّنا حالها في كتاب الشفاء الحجة المحدثة هي التي اشرنا
اليها بها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر و
هي انهم قالوا ج مباين لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شيء من ب ج
واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء
نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه اذا جعل المباين لب هو ج والمباين
لج قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان توهم مباين المباين المضاف بفتح الباء
على انه اسم مفعول والمضاف اليه بكسر الياء على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح
ظنهما بالكسر سهوا واعترض عليهم بما ذكره ووجه ازورار هذه الحجة ما ذكره
الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معاني مختلفة كالتي بالمكان
والتي بالحدود والتي بالسلب والمراد منها هاهنا التي بالسلب فيرجع توهمهم
بان ج مباين لب الى انه قد يسلب عنه ب وقولهم ومباين المباين مباين الى ان ما يسلب
عنه شيء يجب ان يكون مساويا عن ذلك الشيء وهذا هو المطلوب نفسه ماخوذا
في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان ينعكس كلية فربما كان المحمول
اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان ينعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان
المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس للذي الرئة من
الحيوان الى قوله ينعكس مثل نفسها الكلية الموجبة من المطلقات لا ينعكس
كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة

النفس

لاحتمال



لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل
ينعكس جزئية للافتراض والمطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه
المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك
الذات موضوعة مع المحمول وتصير جهة الاصل جهة المحمول الذي صار موضوعا في العكس
بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة
وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في
الضروري فليس بشيء وسيجيء بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي الموجبان من
المطلقات التي لها من جنسها نقيض برهن على انها ينعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن
حقا ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب قيل هذا القيد لا فائدة فيه
قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات التي لها من
من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية
الموجبة ولا تصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما
يضاد الاصل او يناقضه وقيل فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة
يبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه فانه يمكن ان يبين انعكاس
الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ
لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبين بعد احترازا اما من
الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعى صحته سالبة دائمة كلية
وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين
ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عليها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما
ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس
على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين وكيف يفيد تعيين المطلوب بل يفيد العلم بما
يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان
العام للعكس اطراده مع الاطلاق واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة

وصفته لما مرّ والعرفيه الوجوديه ينعكس وجوديه كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب
لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام اتصاف
ج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض ب الذي هو ج
انما يوصف بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بب والعكس مطلق بحسب الوصف وجودي
بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي اثباتها الخلف ابدا بل انما يعطيها الكمية ولذلك
لم ينتبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبيه فقد لا يمكن ان يعد الخلف قوله
واما الجزئيه السالبه فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون ب ج ليس ليس كل
ب ج مثال الحق هو انه ليس بعض الناس ضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شي
مما هو ضحاك بالفعل انسانا يريد ان السالبه الجزئيه المطلقه ربما يكون صادقه وعكسها
انما يصدق موجبه كليه ضروريه لا سالبه جزئيه ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس
ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضروره انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه
الذي هو السالبه الجزئيه فاذن لا عكس لها وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري
وغيره ان السالبه الجزئيه اذا كانت عرفيه وجوديه فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا
قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا بانصاف شي ما بصفتي ج و ب المتعاندتين
في وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف ب يسلب عنه ج ما دام موصوفا ب
لا دائما اشارة الى عكس الضروريات واما السالبه الكليه الضروريه فانها تنعكس
مثل نفسها فانه اذا كان بالضروره ب مسلوب عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج
وفرض ذلك العكس ذلك وكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري
وغيره وهذا لا يصدق قالبته مع السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال مما ادى اليه
محال ولك ان تبين ذلك بالافتراض فتجعل ذلك البعض د فيجد بعض ما هو ج ود
صادق اراد البيان بالخلف باخذ نقيض المطلوب وكان موجبه جزئيه ممكنه عامه
وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يبين بعد فلم يبن
الكلام عليه بل فرضها مطلقه وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان

هذا

هذا الممكن هو بالاين عن مرض وحق ذه محال ثم عكس المطلقه على ما بينا بل فانعكست مطلقه
عامه يناقض الاصل بحسب الكيفيه والكميه وتضادها بحسب الجهه بل بينهما في الممكنات
العامة ما يناقض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال
ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يمكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى محال والمؤدي الى المحال
محال وهو المراد من قوله فما ادى اليه محال وقدم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس
الموجبة الجزئية انما اتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دوره قوله والكليه الموجبه
الضروريه ينعكس على نفسها جزئيه موجبه لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان ينعكس
ضروريه فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضحاك ضروريا له ب
كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له ج كالضحاك الى قوله على ذلك القياس الحق
انها ينعكس جزئيه موجبة مطلقه عامه لمثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا
الى انها تنعكس كنفسها ضروريه والشيخ اراد ان يرد عليهم واشار اولا الى انها تعكس جزئيه
موجبه لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضروريه وبينه
بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا واشار بحاله فلا يصدقه
اي بخيال البيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا
كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري
لان الضروري لما انعكس الى غير ضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري
يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري
غير الضروري وهو ليس ببين ولا بحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد
منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن
الامكان الاعم اي الشامل للضروره واللاضروره واما قال ذلك لان المطلوب لما كان
هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري
في بعض المواد فالواجب ان يورد في هذه النتيجه ما يشملهما معا الا ما شئت برهان اخر
اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجه غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان

بتبين

بتبين

الاعم ينافى لكونه اخص منه فى نفس الامر على ما صرح به فى سائر كتبه، ومما تمسك
بها لفاضل الشارح فى احتمال كون العكس ممكنا هو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل فى
الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا فى مدة وجوده ضعيف، وذلك لانه ينافى
الاصل فان الاصل يقتضى ثبوت الكاتب الذى اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب
ما لم يكن ناسا لم يكن انسانا وللكاتب وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان
قوله والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان
انسان ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوان وذلك ظاهر اشارة الى عكس الممكنات
واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس فى السلب فانه ليس اذا امتنع بل امكن ان يكون لا شىء
من الناس كاتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب
انسانا، الى قوله يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان، قوله ولا يلتفت الى تكلفات
قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء فى بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا
كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم ممكن ان
يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة،
ورد الشيخ عليه بانه مغالطة، اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم احد جزئى
المحمول فى الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع فى العكس ويصير العكس
فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا وحينئذ يكون كذبه ظاهرا لان النائم
من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا اخر غير النائم، واما ثانيا فلان هذا المثال وان
كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية فى صح واحدة لا يقتضى انعكاسها
مطلقا بل عدم انعكاسها فى صح يقتضى عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل
بايا لكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة انه اشارة الى مذهب بعض
القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها فى قوة موجبتها وهى تنعكس
موجبة ممكنة جزئية، وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط
بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح، ولعل القائلين بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك

لعلهم

انعكاسها
لظنهم ان عكسها فى قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة التى
لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها فى قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب
الجزئى الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم، وباقى الفصل غنى عن الشرح

## النهج السادس

## اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه

لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع فى بيان احوالها المادية فانهما يشتركان
فى ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الامور المؤلفة
من القضايا وموادها، قوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله
او نحوه اى من جهة ما يخيل فان التخييل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما
للنفس يحدثه القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين وما
يجرى مجراها اربعة، مسلمات، ومظنونات، وما معها، ومشبهات بغيرها، و
مخيلات، يريد بمن يجرى مجرى القائسين مستعملى الاستقراءات والتمثيلات، ووجه
الحصر ان القضية اما ان يقتضى تصديقا او تاثيرا غير تصديق او لا يقتضى، احدهما
والاول اما ان يقتضى تصديقا جازما او غير جازم، والجازم اما ان يكون لسبب او لما
يشبه السبب، فهو المشبهات بغيرها، وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات
فى بادى الراى والمقبولات من وجه وما يقتضى تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات،
وما لا يقتضى تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله والمسلمات اما معتقدات
واما ماخوذات، وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس الصدق او من خارج قوله و
المعتقدات اصنافها ثلثة، الواجب قبولها، والمشهورات، والوهميات، وذلك لان الحكم
اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو الواجب
قبولها والا فهو الوهميات، وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله فالواجب قبولها
اوليات، ومشاهدات، ومجربات، وما معها من الحدسيات، والمتواترات، وقضايا
قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شىء غير تصور طرفى الحكم

وما يكون لسبب فهو المسلمات
وما يكون لشبه السبب صح

او يحتاج والاول هو الاوليات والثانى لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه وينضبه على الحكم
او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معًا والاول هو المشاهدات والثانى لا يخلو اما ان يكون
تحصيل ذلك الشى بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالتنبه له والاول هو
الحدسيات والثانى ليس من المبادى بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا
التى قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار
وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يعطى
انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شى غير تصور طرفى الحكم وهو
الاوليات وثانيها ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى
غير تصور الطرفين وهو اما خفى وهى المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما
ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التى قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع فى المبادى
واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجى
بيانه ولذلك جعل الشيخ اصنافًا لا انواعا قوله فلنبدا بتعريف انحاء الواجب قبولها
وانواعها من هذه الجملة واما الاوليات الى قوله التامل فى التصور الحكم الذى له علة
فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقينى هو الواجب
نفسه الذى لا يتغير وهو الذى يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقينى وما لا
يعرف بعلته فليس بيقينى سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد يكون من اجزاء القضية
وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولى الذى يوجبه العقل الصريح
لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية الارتباط
فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جليه عنده غير واضح لغيره
واذا توقف العقل فى الحكم الاولى بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما
يكون للصبيان والبله واما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون
لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات وهى القضايا التى انما
يستفيد التصديق بها من الحس الى قوله وافعال ذواتنا هذه ثلثة اصناف احدها

ما يجد

ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثانى ما نجده بحواسنا الباطنة وهو
القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بالاتها
وهى كشعورنا بذواتنا وافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد
الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلى استفاده العقل من
الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجرى مجرى المجربات من وجه قوله
واما المجربات فهى قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فتفيد اذكارا بتكررها فيتاكد
منا عقد قوى لا نشك فيه الى قوله فتعقد التجربة المجربات تحتاج الى امرين احدها
المشاهدة المتكررة والثانى القياس الخفى وذلك القياس هو ان نعلم ان الوقوع المتكرر على
نهج واحد لا يكون اتفاقا فاذن هو انما يستند الى سبب فنعلم من ذلك ان هناك سببا وان
لم نعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان
العلم بسببية السبب وان لم نعرف ماهيته تكفى فى العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة
والاستقراء ان التجربة يقارنه هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون
كليا وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك
عند ما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند
شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر
الذى لم يتول التجربة وليس على المنطقى ان يطلب لمية ذلك بعد ان لا يشك فى وجوده
اما ذلك على الفلسفى الناظر فى كيفية استناد المسببات الى اسبابها والمجرب عند المنطقى
من المبادى وعند الفلسفى ليس من المبادى قوله فربما اوجبت التجربة قضاء جزمًا الى قوله
يضاف اليه احوال الهيئة ينعقد التجربة المشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع
فى زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع شى لا غير فالحكم الكلى انما
يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد
ان كل مولود بالزنج فهو اسود وينبغى ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه
بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطى الحكم الكلى مقيدا والعقل المجرد هو الذى

فيه ان الحكم الكلى ... [illegible] ان كان ... [illegible]

نعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي نعطيه جزئيا **قوله** ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن الى قوله وهي شديدة المناسبة للمجربات هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما يتوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسياتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اسباب مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي **قوله** وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ الى قوله او يشكك بكلام الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون كالاشارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات ورد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات **قوله** واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب الى قوله نصف الاربعة ان الاثنين عدد انقسمت الاربعة اليه والى ما ساواه وكلما ينقسم عدد اليه والى ما ساواه فهو نصف ذلك العدد **قوله** بعد ما استقصينا القول في تحديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات ومن جملة المسلمات واما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب

هذا ليس في نسخة الشارح وانما اورده [illegible] الاشارات صح

قوله

قوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة الى قوله واما بحسب اصطلاح صناعة رسله كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم به بحجج تشتمل على حد وسط كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستقبح بالقياس الى حرمة في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه يسيرا حتى يكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وربما يطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والآراء المحمودة هي ما يقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد يقابل المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار **قوله** واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم الى قوله من جملة المسلمات احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولمطابقتها

كانت ما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف آراء: واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل فيها ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها له ولفها على صورة مقبولة عنده فتنتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتأليف المفضيين اليها اللذين لها واحكام الوهم فيهما هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور حربه هي مبادي المحسوسات واما امور كلية يعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها؛ ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلا فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلا قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد من دفع عن القول بالخلا مثلا يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه قوله على ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد به ما ذكرناه اولا وهو ان مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضمائر الجمهور قوله واما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريرات: فاما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء ماخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او من امام يحسن به الظن؛ واما التقريرات فانها المقدمات الماخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات: واما مع مسامحة وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة وهذه موضع نظر: هي اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل بل يحكم بها لغرض ما، والاول مقبولات: اما عن جماعة كما عن المشائين في الفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها: او عن نبي او عن امام كالشرائع والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى بقراط في الطب: او عن شاعر كابيات تورد شواهد: او يكون منقولة عن عدد ان تنسب الى منقول عنه كالامثال السائرة

بينهما

ان





وقبل المأخوذات بتسليم اما ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات؛ او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهي الواقعة في المجادلات والاحراز التقريرات والباقي ظاهر قوله واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج بها جزما فانه انما يتبع مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقد منصرفا عن مقابلها المحوله مع شعور بالمقابل؛ قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند الى علة كاعتقاد المقلد؛ وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي يرجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر جميعا؛ ويطلق تارة على الآخر من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف: والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القسم لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح بالجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلها والمرجح قد يكون من شهرة غير حقيقية؛ وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الرأي؛ والثاني هو المسمى بالمقبولات وبما يسميان معا ان بانهما دخيرا للعسر في المظنونات: واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق؛ ويدخل في المجربات الاكثرية؛ وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية منها؛ وقد اورد الشيخ في المسائل للقسم الاول انصر اخاك ظالما او مظلوما؛ والمشهور الحقيقي يقابله بوجه هو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخاك؛ ويقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهرا خائن فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات تكلمه معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خائنا لا خفى كلامه قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها والمشهورات ولا يكون هي هي باعيانها الى قوله فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات؛ التي تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات قد تقع في المشاغبات: وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك

اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما المركب فكقسمة الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه فنظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ قدس الله روحه منها ثلثه احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى الظاهر كالعين والى الخفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكونين فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويميز احدهما عن الآخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلالة حروف الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وتنقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثه اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشي موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو ان يكون بان يؤخذ لازم الشي او ملزومه او عارضه او معروضه بدله مثال ما يوجد لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان ذو وهم ومكلف ومثال ما يوجد عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا مبرد لانه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا شبه المبرد بالذات من جهة البرد الحاصل منهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت وسيجي ذكرها قوله وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب ما هو بتلك الحال او مشتبه اشار الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التميز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا تقال قولا فتؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق

وربما

لم يكن

وربما تبعه تصديق نظرا الى قولهم الهيات الخارجة عن التصديق ثم الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ويتعاطونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجله يا يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستمالة والاستعطاف وغيرها والتخيل اما ان يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئاته واما ان يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما يقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون لمجرد المطابقة وقد يكون لتحسين الشي وقد يكون بتقبيحه قوله يذهب ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا ويحكم بها حكما كيف كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من انصاف الخصم فسر التسليم بانه حال القضية من حيث يوضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما

## النهج السابع

## وفيه الشروع في التركيب الثاني

للحجج الذي للحجج التركيب الاول للقضايا والثاني لما تركب عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شي لا يرجع فيه الى القبول والتسليم او فيه رجوع اليه لكنه لم يرجع اليه بلا بينة احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه كل حجة فهي انما تالف عن قضايا وتتجه الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان يكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها او تسليما اما حقيقيا كما في الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي

الرای؛ وجمیعها قد یکون کذلک علی الاطلاق کالاولیات المشهوره؛ وقد یکون بحسب اعتبار ما کالذایعات الصرفه التی یکون باعتبار الشهرة مقبوله مسلمة ولکنه یحتمل البیان فهی بذلک
الاعتبار مبادی الجدل؛ وباعتبار الحق غیر مقبول له ولامسلمة بل محتاجه الی البیان یحکم
بکونها مستحقة؛ اما للقبول والتسلیم او للرد والمنع وهی بذلک الاعتبار مسائل من العلوم
ولا ملتفت عند الاعتبار الثانی الی کونها مقبوله مسلمة بالاعتبار الاول؛ فاذن کل ما هو
مطلوب بحجة؛ فهو اما شی لا مرجوع فیه الی القبول والتسلیم او فیه مرجوع الیه؛ وکل حجة
فانما هی حجه بالقیاس الی شی هو کذلک؛ واصناف الحجج ثلثه وذلک لان الحجه والمطلوب لا
یخلو من تناسب ما ضروره والا لامتنع استلزام احدهما للاخر فذلک التناسب یکون اما
باشتمال احدهما علی الاخر او بغیر ذلک فان کان بالاشتمال فلا یخلو اما ان یکون الحجه هی
المشتمله علی المطلوب؛ وهو القیاس او بالعکس وهو الاستقرا وان لم یکن بالاشتمال فلا بد من ان
یشملهما ثالث به یتناسبان وهو التمثیل؛ واما اقسام اصناف الحجج ولم یقل وانواعها لان الحجه
الواحده قد یکون قیاسا باعتبار واستقرا باعتبار کالقیاس المقسم الذی هو الاستقرا التام
وکنوع من التمثیل یکون بالحقیقه برهانا ویکون ذکر المثال فیه حشوا؛ لکن الاستقرا والتمثیل
اذا اطلقا لم یقعا علی ما یجری منهما مجری القیاس فی افادة الیقین؛ وما مع الاستقرا الذی ذکره
الشیخ هو ما یلحق بالاستقرا ویشبهه مما لا یقع فی المحاورات العلمیه وذلک لان الاستقرا الذی
یستوفی الاقسام حقیقه اعنی التام فقد یقع فی البراهین؛ والذی یدعی فیه الاستقصاء
ویوجد علی انه مسبوق بحسب الشهره فقد یقع فی الجدل وما عداهما مما یخیل انه یشتمل علی اکثر
الاقسام ولا یدعی فیه الاستقصا فهو لیس باستقرا بل ملحق به؛ ویستعمل فی سایر الصناعات
وما مع التمثیل فکالقیاس الفراسی؛ وکالتمثیلات الخالیه عن الجامع اذ هی لیس تمثیل الحقیقه
بل بحسب الظن به؛ والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقرا بالاستقراء الغیر التام وهو
قسم منه؛ وما مع التمثیل لا یستعمله الجدلیون وهو الفضل بعینه قوله واما الاستقراء
فهو الحکم علی کلی بما وجد فی جزئیاته الکثیره الی قوله جمیع التمثیل ما سواه؛ القیاس والاستقراء
یختلفان بتبادل الاصغر والاوسط؛ فالقیاس ان یقول کل انسان وفرس وطایر

لكنه لم يرجع اليه صح

بيانا

كلها

حیوان وکل حیوان متحرک فکله الاشکل والاستقرا ان یقال کل حیوان فاما انسان او فرس او طایر
وکلها یتحرک فکلها الاشکل والخلل فیه یقع من جهة الصغری؛ والاستقراء المشتمل علی
الحصر تام وغیره ناقص والاسم یقع مطلقا علی الناقص؛ وهو الذی بینه الشیخ وهو
لا یفید غیر الظن واستعماله فی البرهان مغالطه وفی الجدل لیس بمغالطه ولا یمنع الا ما
یراد النقض وما فی الکتاب ظاهر قوله واما التمثیل فهو الذی تعرفه اهل زماننا
بالقیاس وهو ان یحاول الحکم علی شی یوجد فی شبیهه وهو الحکم علی جزئی بمثل ما
فی جزئی آخر یوافقه فی معنی جامع؛ الی قوله المسمی اصلا بعض المتکلمین والفقها یستعملون
التمثیل؛ اما المتکلمون فهی مثل قولهم السما محدث لکونه متشکلا کالبیت ویسمون البیت
وما یقوم مقامه شاهدا والسما غایبا والمتشکل معنی جامعا؛ والمحدث حکما ولا بد فی التمثیل
التام من هذه الاربعة؛ والفقها لا یخالفونهم الا فی الاصطلاحات واذا رد التمثیل الی
صورة القیاس صار هکذا؛ السما متشکل وکل متشکل فهو محدث کالبیت فیکون الخلل من
جهة الکبری؛ واردا انواع التمثیل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل علی جامع عدمی واجودها ما
کان الجامع فیه علة الحکم ویثبتون تعلیله به تارة بالطرد والعکس وهو التلازم وجودا
وعدما وهو مع انه یقتضی کون کل واحد منهما علة للاخر لا یجدی بطائل لان التلازم لو صح
لما وقع فی ثبوت الحکم فی الفرع نزاع؛ وتارة بالتقسیم والسبر؛ وهو ان یقال علة الحکم اما
کون البیت متشکلا او کونه کذا او کذا ثم تسبر فلا یوجد صالحا للعلیه الا الاقسام الا کونه
متشکلا فیعلل به؛ وهم یطالبون اولا بکون الحکم معللا؛ وثانیا بحصر الاقسام؛ وثالثا بالسبر
فی المردودات الباقیه فان وفقا بما یمکن ولو سلم الجمیع لما افاد الیقین ایضا لان الجامع
ربما یکون علة للحکم فی الاصل لکونه اصلا دون الفرع او ربما ینقسم الی قسمین یکون احدهما
علة للحکم ابتداء دون الثانی؛ وقد اختص بالاصل الاول ثم ان صح کون الجامع علة فی الفرع
کان الاستدلال به برهانا؛ والتمثیل الاصل حشوا؛ وموضع استعمال التمثیل الخطابه ثم الشعر
ویسمی فی الخطابه اعتبارا؛ والشیخ منه یسرعه برهانا قوله واما القیاس فهو العمدة؛ وهو
قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فیه من القضایا لزم عنه لذاته قول اخر القیاس

ويكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس
المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حد ما هو
كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس
فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح
به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف
لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر في باب
العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم عنه لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما
غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يقصد بها لا يستلزم القول الاخر لانضمامها قولا لم
يصرح به او يكون بعضها في قوة قول اخر لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها
قول بشرط انضمام قول اخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها
في قوة قول اخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وقد زاد في هذا
الحد قيدان اخران فقال قول اخر منها اضطرارا وفائدة قيد البعض ان قولنا في
الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول
يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول اخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر و
فائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما
اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا
وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني
مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا
وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول
ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى
قياسا او استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات الى قوله كان يلزم عنه قول اخر
واكثره ظاهر واما ما قال واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي هي بعد التحليل
لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو ولا يكون هي ذاتية

وانما لم يعن ما ذكر لكون التالي في قوة قولنا الكل ليس بقديم صح



ومن الذاتيات بالاسم بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك
ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى آخر القضية وانما سميت حدودا
لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي يقع النسبة بينها
اشارة خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه ينحصر على قسمين اقتراني و
استثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي
فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور واما الاستثنائي
فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك الى قوله ويقتصر في هذا المختصر على هذا القدر
المنطقيون يسمون القياس الى ما يتألف اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات
بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات
الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما قوى الشيخ لاخراج الشرطيات
الاقترانية من القوة الى الفعل يحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات
والاستثنائيات وما في الفصل ظاهر اشارة اخرى الى القياس الاقتراني القياس
الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا لنا
السالف ب الى قوله وما كان من الاقترانيات منتجا يسمى قياسا هذا الفصل
يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط سمي اوسطا لانه واسطة سمي
بين حدي المطلوب بها يبين الحكم باحدهما على الاخر والاصغر سمي اصغر لكونه
جزئيا تحت الحد الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتضاء الحكم الكلي الايجابي
والاكبر سمي اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح
اورد ههنا اشكالين الاول اما اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج فآ مساو
لج والمكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما
وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت والدرة
في البيت والثاني اما اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس كرر الحد بتمامه و
لم ينتج قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان

وذلك لان الاول بشرط لا شي والثاني لا بشرط شي واذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شي هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء الجزء سابق في الوجود فكيف تقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال يشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون محمولا ايضا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن اشكاله الاول اما انا اذا قلنا ا ب ولب ج فب ج وا ب ولب ج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احد جزئي القضية الاولى بكماله في القضية الثانية ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية في القضية الاولى الا ان السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مرادفين يعبر بهما عن شي واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد بهما شي واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا اعتبرناه والذرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا فالذرة في البيت لا عند اعتبار مقدمة اخرى اليه هي قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد

ويتم اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو مقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شي والثاني لا بشرط شي فان كليهما لا بشرط شي فان شرط الشي ههنا زيادة ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند ضرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شي وان لم يكن احد ذلك الشي شرطا في مفهومه ليتحصل والثاني ليس ماخوذا مع شي وان جاز ان يوجد مع شي وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شي مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل الشك هو الجواب ولكن يعني ان بعض المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول لا بشرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورد نقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه **اشارة** الى اصناف الاقترانيات الحملية اما القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس من ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا الى قوله سيشرح لك المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما كاخر القسمة الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتبروا ولهم بان الرابع فلم يحذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المترتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذ كان من عادتهم بيان الشكلين الآخرين بعكس احدى المقدمتين لترجعا الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا

بانه يشتمل على كلفة شاقة متّضنا عنه • واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا ينتجان
الى الاول بعكس احدى المقدمتين فلسائل ان يكون الاول بعيدا عنهما وذلك لان
من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي بعسر العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم • والنتائج
ليست برتبة فان عكسها ليس يقبل عند الطبع ذلك القبول واشالها انما يختص بالوقوع
في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك
كذلك فللشكل الرابع ايضا غنا لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب التي يرتد فيها المقدمات
الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا • واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل
والكامل في الجملة هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه سمة للقياس بحسب العوارض
قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين • وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط
يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن
سالبتين ففيه نظر • المتأخرون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين
والشيخ قدس الله روحه قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى
المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر الشكل الاول هذا الشكل من شرطه
في ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او في حكم الموجبة بان كانت
ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما تصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط و
يكون كبراه كلية ليتأدى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط • المحصورات
الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة والاقترانات الممكنة بحسبها يكون ستة عشر في كل شكل
لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما • واذا اعتبرت الجهات في
مقدمتي الضروب المنتجة حصل ضربت من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد
تلك الجهات في نفسه • ولكل شكل شرائط في انتاجه هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب
العقم • وللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون
السالبة منها موجبة اما مساوية لها كالوجودية اللادائمة لسالبتها واعم منها
كالموجبة • اللاضرورية في السالبة اللادائمة • فان هذه التوالي قد صح معه تلك

ملازمن المطالب ما هو كذلك فاما في الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول

ضروب

الموجبات ويكون النتائج في نتائج الموجهات • وللممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة
او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنات في طبيعة • والحكم الايجابي
حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل •
وقد حكم الشيخ ههنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر • وذلك
ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا الا اذا لم يعتبر
هذا القيد في حد القياس • والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه
القضايا انما يكون في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر
بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما ينتج تلك النسبة لذاتها لا الايجاب
والسلب اللفظيين • وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي
به نعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم
هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان
يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه • والشرط الثاني كون الكبرى كلية
وهذا الشرط يفيد تأدي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط •
ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين
محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما
داخلان فيه • وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة او الدوام
واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا
في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله والواحد
القياسية منه الانتاج • فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجد
ان معا في اربع قرائن من الستة عشر المذكورة • فان الايجاب اما كلي واما جزئي و
الكلية اما ايجابية واما سلبية • ومضروب الاثنين في نفسه اربعة • فاذن القرائن
الناتجة اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما • واذا كانت الصغريات
موجهة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن الناتجة ثمانية • وجميع هذه

نتائج

القرائن منه الانتاج فی هذا الشکل لما ذکره قوله فانه اذا کان کل ج هو ب ثم قلت
کل ب هو بالضرورة ا او بغیر الضرورة ا کان ج ایضا ا علی تلک الجهة هذا هو الضرب
الاول وینتج موجبة کلیة تابعة للکبری فی الضروریة واللاضروریة قوله وکذلک اذا قلت
بالضرورة لا شیء من ب ا او بغیر الضرورة دخل ج تحت الحکم لا محالة وهذا هو الضرب
الثانی وینتج سالبة کلیة کذلک قوله وکذلک اذا قلت بعض ج ب ثم حکمت
علی ب ای حکم کان من سلب او ایجاب بعد ان یکون عاما لکل ب دخل ذلک البعض
من ج الذی هو ب فیه فیکون قرائنه القیاسیة هذه الاربع وهذان الضربان صغراهما
موجبة جزئیة وکبراهما کلیة اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ینتج
موجبة جزئیة والرابع سالبة جزئیة فهذه هی الضروب الاربعة فلا تحت المحصورات
الاربع قوله وذلک اذا کان کل ج ب بالفعل کیف کان واما اذا کان کل
ج ب بالامکان فلیس یجب ان یتعدی الحکم من ب الی ج تعدیا بینا معناه
ان کون انتاج هذه القرائن وکون النتیجة تابعة للکبری فی الجهات المذکورة انما
یکون بینا اذا کان الاصغر داخلا بالفعل فی الاوسط وذلک یکون فی الصغریات
الفعلیة موجبة کانت او سالبة لان مرجعها موجبة فعلیة اما اذا کانت الصغری
بالامکان فلیس یتعدی الحکم من الاوسط الی الاصغر بعد بانه انما یتعداه
بالقوة فقط ویحتاج الی بیان والحاصل ان قیاسات هذا الشکل کاملة اذا کانت
الصغری فعلیة وغیر کاملة اذا کانت ممکنة والصغری التی یکون الحکم فیها بالقوة
اما ان یأتلف مع کبری ایضا بالقوة او مع کبری فعلیة ولکن غیر ضروریة او مع کبری
ضروریة فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الی البیان وکان من عادة المنطقیین
بیانها بالخلف والرد الی الاختلاطات الفعلیة من الشکلین الاخرین ولیس فیه زیادة
وضوح مع الاشتمال علی خبط کثیر وشویش فعدل الشیخ عن تلک الطریقة فی
هذا الکتاب وبینها بیانات لمیة قوله لکنه ان کان الحکم علی ب بامکان کان هناک
امکان امکان وهو قریب من ان یعلم الذهن انه امکان فان ما یمکن ان یمکن قریب

عند

عند الطبیع الحکم بانه ممکن هذا بیان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممکنتین
وقد اکتفی فیه بان الذهن یعلم بسهولة ان ما یمکن ان یمکن یکون ممکنا وذلک لان
الشیخ قدس الله روحه تنبه الی ان هذا الاختلاط الکامل غیر محتاج الی زیادة
بیان وبیان ذلک ان الممکن هو ما لا یلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان
ج الذی یمکن ان یکون ما یمکن ان یکون ا قد خرج من الامکان الاول الی الوجود
فقد سقط الامکان الاول وصار ج هو ما یمکن ان یکون ا بحسب ذلک الفرض ثم
اذا فرض مرة اخری انه موجود ا فقد سقط الامکان الثانی ایضا وکان ج بالوجود
ا من غیر لزوم محال وکل ما یصیر بالفرض موجودا من غیر لزوم محال فهو ممکن فاذن ج ممکن
ان یکون ا والوجه فی ان هذا الحکم لیس موجودا فی الذهن وقریب من الوجود فیه
انه انما یحصل فیه من انعکاس قولنا کل ما لیس بممکن یمتنع ان یکون ممکنا وهو اولی
فی الاذهان بعکس النقیض الی قولنا فکل ما لا یمتنع ان یکون ممکنا فهو ممکن وهو المطلوب
قوله لکنه اذا کان کل ج ب بالامکان الحقیقی الخاص وکل ب ا بالاطلاق وجاز ان
یکون کل ج ا بالفعل وجاز ان یکون بالقوة فکان الواجب ان یعمهما من الامکان العام
وهذا بیان الاختلاط الثانی وهو الاختلاط من ممکن ومطلق وینتج ممکنا وذلک لان
الممکن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتین ویکون انتاجه بینا ولا یلزم
منه محال فاذن هو ممکن ولا یجب ان ینتج مطلقا لان الحکم علی الاصغر ربما لا یکون بالفعل
ابدا کما اذا قلنا کل انسان کاتب بالامکان وکل کاتب مباشر للعلم بالاطلاق فلا یلزم
منه کل انسان مباشر للعلم بالاطلاق بل بالامکان وربما یکون بالفعل کقولنا کل انسان
کاتب بالامکان وکل کاتب متحرک بالاطلاق وکل انسان متحرک ایضا بالاطلاق والامکان
العام فی قول الشیخ فکان الواجب ان یعمهما من الامکان العام لا معنی له یحمل علی الذی یعم الضروری
وغیر الضروری بحسب الاصطلاح بل ینبغی ان یحمل علی ما یعم الفعل والقوة وهو العام بحسب
اللغة وذلک لان الممکن قد یقع علی ما خرج الی الفعل کالموجودات وقد یقع علی ما لم یخرج
الی الفعل بل هو بالقوة بعد کالاستقبال علی ما قررناه والاختلاط کان من ممکن بالقوة

الا عند کون الاوسط بالفعل وهو الاصغر الی الفعل

ومطلق كانت النتيجة ممكنة
بامكان شامل لهما ولا يجب
ان يكون بالقوة المحضة صح

المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بمثل الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم
بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة فانها فيه بالقوة
بل بامكان شامل للفعل والقوة معًا فهذا هو المناسب، وقد صرح به الشيخ في غير هذا
الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في
قوله وكل ب آ بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان
كان صادقا الا انه لا يكون مناسبًا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل و
نكون
القوة هو الامكان العام صحيحًا فان الامكان الخاص ايضا يعمهما من وجه آخر قوله
ولو كون المطلقة خاصة
وان كان كل ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا
فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك
انه لا يزول عنه البتة مادام موجود الذات ولا كان زائلا عنه الا ما دام ب فقط ولو كان
انما حكم عليه بانه آ عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب آ بالضرورة
كاذبا على ما علمت لان معناه ان كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة
انه آ ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط
من ممكن وضروري، وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا
وكلامه ظاهر، والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق و
ضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر، وكلما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري
فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية
في نفس الامر بل افاد العلم، وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات
الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية، والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى
فعليتين تنتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة، والكبرى المحتملة لهما
تنتج محتملة فعلية او غير فعلية لبعض النتائج يبقى ان يكون تابعا للكبرى كالحاصلة من
صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وصفية وبعضها ينبغي ان يكون تابعة
للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها ينبغي ان تكون

طلاقها

بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون
في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى، وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها
موضع نظر، وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم كان بانه آ او ليس بآ فان مراده ان
ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قرره من قبل فان
كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات صدق
ان يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله
بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب
يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف بب دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول
حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم
ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل ب ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل
دائما، وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري، واما منع الاحتمال
المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري
بحسب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبه وهو ضروري اي قولنا كلما لا يمتنع ان يكون
ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى اذا كانت
ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة
لازم موجبة، يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة ينتج فانها ينتج ايضا ما ينتج
الموجبة بقوتها، وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان
خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا
يمشي الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها، وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور
وقد وعد بشرحه حيث قال فاما غير سالبتين ففيه نظر سنشرح ذلك قوله فيكون
اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا
كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والكبرى موجبة
ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا التي نذكره، فلا تلتفت الى ما يقال من ان

النتيجة تتبع اخص المقدمتين في كل شيء بل في الكمية والكيفية وعلى الاستثناء المذكور،
ذهب قوم من المتفطنين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية
والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة
كذلك وقد حقق الشيخ قدس الله روحه انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية
للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان
يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى
لا للكبرى، والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة
عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى، وان كانت خاصة لم تكن الا قرائن قياسا
لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فتكون اذن النتيجة في كيفيتها الى قوله فان النتيجة ممكنة
خاصة ظاهر، وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية
فان النتيجة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم بلفظة او
على ما قبله اي على ما استثناه مما تكون النتيجة تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله، فان
النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع تفاوت في النسخ، وقد
علق على طرة الفاضل الشارح انه وقع في سياقة الكلام تقديم وتاخير سهوا من ناسخه
قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة
جاز ان تكون سالبة ونتيج لان الممكن الحقيقي سالبة لانه موجبة او الصغرى مطلقة
خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية، قال والفائدة في ذكر ذلك
انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك
يستانف فيقول فتكون النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة الا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء
بيانه، وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما، هذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا، اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت

الاخرى

جهتها
نظم



بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على نسقه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى
ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة
والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا
التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو
الاستثناء الثاني، ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر
عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حيث قال فان اردنا ان نجعل
للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه
نفس الايجاب والسلب المطلقتين، ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء آخر عن قوله
فان النتيجة موجبة ضرورية، وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة
فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره، ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا
والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف شرط
من موضع والحاقه بموضع آخر يستغني فيه عنهما بنوع من التاويل والى زيادة الواو
في قوله الا في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية و
على الاستثناء المذكور اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين
في كل شيء بل انما تتبعها في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور
في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع الكبرى
قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس
الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصفت به لم ينتظم قياس صادق المقدمات
لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه
يوصف بانه أ ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف ب انما يوصف
به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان تكون الكبرى اعم من هذه ومن
الضرورية حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا
ايضا استثناء وانما تقتضيها ضرورية لان ج يدوم ب فيلزم أ بالضرورة، المراد
يكون

ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان ينتج دائمة مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى يقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف وظهر ان الكبرى في هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما يقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فان لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيهما واما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حيث قال لان الكبرى يكون كاذبة يستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها علم انها هي الكاذبة لان الناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام على ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاكبر متصلا ضرورية ودائمة ونتيجة دائمة وقال الشيخ وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كا

ملك هذا

اللادوام





بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة والشيخ استثنى موضعين وسنبين ان يلحق بهما موضع آخر وهو ان تكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن فان النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلها في المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان

## الشكل الثاني

اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا على ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا سلب انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا على ممكنتين كيف كانت بل انما الخلاف اولا في المطلقتين اذا اختلفا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات الضرورية والممكنات فان الخلاف فيهما بعينه ذلك ولا قياس منهما عند نافي هذا الشكل هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوان عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق يشتركان ايضا في ذلك الحمل والسلب عنهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يحكم بتباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو اختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط

ولا عن خلط منهما ولا عكس وانه لا قياس

فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان
حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا نعلم
بينهما ملاقاة في البعض الآخر لا واذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا
الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب
الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه، واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور
المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف
في الكيف، وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا
مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فلما بينه
قوله وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل
عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق، وقد يوجب ويسلب معًا
عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا يوجب
شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبًا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبًا عن الآخر الى قوله فلا
يلزم نتيجة، الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب
والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن، والشيئان المحمول احدهما
على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب الاخرى
المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن،
وقد يوجب ويسلب معًا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس
ساكن ولا واحد من الناس بساكن، او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر ككل واحد
من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبًا
عن نفسه او الحيوان مسلوبًا عن الانسان، وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما
عن الآخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن والفرس ليس بساكن او على
العكس ويقال كل واحد من احدهما ساكن ولا واحد من الآخر ساكن ولا يوجب ذلك ان يكون
احدهما محمولًا على الآخر، فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة، فاذن ليس ما تألف

ق



من المطلقات والوجوديات بقياس، والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد و
الشيئين المحمول احدهما على الآخر بنحو كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذين يحتجون به في الانتاج
عن المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية بما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام
والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال
النقيض وشرائط النقيض فيهما لا يصح القائلون بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية
قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان
سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو بوهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه لم
يصدق لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى لينتج من الاول ليس نضيفه
بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات
لا ينعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد
في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها
من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها الى قوله تكون الكبرى كلية، يقول القياس في هذا
الشكل انما ينعقد من مخلطات الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من
بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة و
مخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون
الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى، واعلم ان هذا قول غير ملخص وذلك لان الضروري
والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان لامتناع كون السالبة غير منعكسة
كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة للسالبة، هذا بحسب مذهب الظاهريين وذلك
لانهم يبينون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير
السالبة في الشكل الاول كبرى وتكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فتكون ههنا
تابعة للسالبة، وسيبين الشيخ ان نتيجة التأليف ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية
سواء كانت الضرورية فيها سالبة او موجبة قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب

ولا شيء من اب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون
الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك
لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج فلا شيء
من ا ج ثم تعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فانعكاسه
المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من اب فليس بعض ج ا
بيّنه بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل اب ينتج فليس بعض ج ا والا
فكل ج ا وكان كل اب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف
الى قوله لا قياس من جزئيين اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى
يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا يقترن
الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا يقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية وهي غير منتجة
وينتج سوالب فالشيخ بيّن الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة
في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مرّ وبيّن الضرب الثاني بعكس الصغرى و
جعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة
المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت
مطلقة فانعكاسه المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا
عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما تنعكس اليها
وهو العرفية العامة بقيد اللادوام في البعض كما سنذكره وبيّن الضرب الثالث كما بيّن به
الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية
ولا قياس عن جزئيتين فتفرع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فان اضاف نقيض النتيجة
الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى وما امتنع بان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير
متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان يعين البعض
من ج الذي ليس ب وسماه د فيحصل له قضيتان احدهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د
وللقضية الاولى جهتها يكون جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتغيير الموضوع

وتبديل



وتبديل الاسم وتغيير الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل
الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا
الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة بالتأليف
على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما يجب تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التأليف
وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتأليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع
بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان
من جهة تغيير الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما ان نعلم بهذا القياس و
الافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية فيحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما ذهب في الشكل
الاول للكبرى قوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن وان اختلط ممكن ومطلق وكان
من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس
يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات والضروريات
بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها
بالمطلقات والضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير
المنعكسة فان الحكم فيها لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس الذي يستعمله الان
والمطلق بيان فقد ينعقد القياس اذا روعي الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب
المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج وفي
بعض او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول واما الاختلاط من
الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو
اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة
سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت
الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب باحد الامكانين ولا شيء من اب
بالاطلاق المنعكس العام او الوجودي وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج
من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرنا وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول ان لم يكن

براده

لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي
بين به امتناع انعقاده من المطلقات
الغير المنعكسة صح

لاشئ من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شئ من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف ؛ وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى الافتراض في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تنافي الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول ؛ واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن بيانه به اذا كانت الصغرى جزئية . والا فطريق الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الافتراض من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان ؛ واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى لا محالة تكون ممكنة موجبة وحكم هذا الافتراض مندرج فيما يجي بعد هذا الكلام قوله وان لم يكن موجبة كيف كان سالبة بل ذلك لم يكن قياسا الا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا ؛ معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التأليف قياسا والممكنة الخاصة لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم تكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة ؛ واما بيان ذلك لانا اذا قلنا لا شئ من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا قلنا لا شئ من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شئ من ا ب بالامكان انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شئ من ا ج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ؛ ولا يمكن بيان شئ منها بالخلف لان افتراض نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة وكل واحد من المقدمتين لا ينتج ما ينافي الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة ؛ وزعم صاحب البصائر ان افتراض الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فتكون النتيجة محتملة للطرفين ؛ ومما يبين فساد قوله بعكس ما مر ؛ انا نقول لا واحد من الكتاب بنائم



لا دائما بل ما دام كاتبا وكل ورق نائم بالامكان ولا يقول بعض الكتاب بالامكان ورق ؛ واما الفصل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان تكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فيكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشئ ج فيكون فيه وجوب ا ولا يكون والاخرى كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي بان احدهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام ؛ واما ان لم تكن محتملة له اي تكون لا دائما بحسب الوصف له الى ههنا فسوا اختلفا فيه او اتفقا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن شرط ان تكون الكبرى هي العرفية ؛ ومثاله ان يقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يتحرك اي في بعض اوقات جلوسه ؛ والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته ؛ واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته ؛ وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر او قد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة ؛ واما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه به ؛ واعلم ان هذا الفصل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات ؛ فهذا شرح ما في الكتاب في هذه الاختلاطات ؛ واعلم ان الشيخ ذهب في هذا الباب مذهب الجمهور ؛ والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شئ من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شئ من الانسان نائم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه ؛ وكذلك اذا قلنا لا شئ من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه

عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم؛ اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فلانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان؛
وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا يصح سلب الانسان عن الكاتب؛ وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر والمنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها؛ والشرط الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون ما ذاتا الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وما ذا المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا؛ فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا؛ والفاضل الشارح قد حقق الاولى من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فهذا هو المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر شيء من ذلك؛ وهذا اما لم يذكر الشيخ واولى ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفته فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى مثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها ابدا؛ مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل ا ب ولا شيء من ا ب ما دام ا لا دائما فمن الواجب ان يصدق ابدا نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا ما لا يذكره احد منهم قوله ولهذا لا يقاس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس قوله بعد ان يعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات؛ وذلك انه اذا كانت السالبة من ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فعلى ما علمت





ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان آ بخلافه عند ما كان كل ما هو

واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث اما يصدق ب على كله بايجاب غير ضروري وكان ب على كل ما هو آ واما ب ضروري عليه ان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة آ لا يدخل احدهما في الاخرى؛ ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف في ذلك ان كانت الصغرى جزئية ويعلم ان النتيجة اما تكون ضرورية السلب؛ وهذا مما غفلوا عنه؛ معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد البيان الذاتي من حدي المطلوب وانتج الضرورية السالبة وان اتفق المقدمتان في الكيف فضلا عن ان يختلفا فيه؛ اما على تقدير الاختلاف فلبيانات المذكورة؛ واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حين يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج يعني على بعضه لا بالضرورة؛ وكان آ الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل آ بالضرورة فاما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو آ بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر؛ ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج آ وليس بعض ج آ بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة؛ وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة؛ وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية؛ وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات؛ وهذا مما غفل الجمهور عنه الشكل الثالث الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت؛ وفيهما كلي ايهما كان؛ وانت تعلم ان قرائنه حينئذ ستة لكن لسته يشترك في ان سالبها اما جزئية ولا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى؛ لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان؛ احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة

اي يكون سالبه بل يجب ان يكون موجبه كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم المقدمه الذي لاقى الاوسط ينفذ حكم الاوسط في ملاقاه الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل لاقته كالحيوان او باينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كليه وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس اولا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماشي وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الستة عشر الممكنه وذلك لان الصغرى الموجبة الكليه تقترن بكل واحد من المحصورات الاربع والموجبة الجزئيه تقترن بالكليتين منهما فيكون للجميع سته ولا ينتج الا جزئيه وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقاه الاكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس الا للمقدار الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليس بكامله ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا قوله فاجعل هذا لك عيارا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئيه لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا عكست صارت جزئيه واذا اقترنت بالاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان يعكس الكبرى ثم النتيجه كما علمت اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كليه في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كليه لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئيه فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئيه ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى

ونحمل



ونجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب ونجعل الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول فينتج بعض ا ج وينعكس الى بعض ج ا قوله واعلم ان العبرة في الجهة المحفوظه وهي التي بعينها في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هي للكبرى انما فيما يبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يبين بعكس الكبرى فيبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج فكل د ج ونقرن اليه وكل د ا فينتج بعض ج ا والجهه ما توجبه جهة قولنا كل د ا الذي هو جهه بعض ب ا جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقيه قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق كما في نتيجه الاقتران من ممكنه ومطلقه عامتين في الشكل الاول فانها انما هي في الصغرى لا لكون الصغرى ممكنه عامته فانها لو كانت ممكنه خاصته لكانت النتيجه ايضا عامته بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجه الاقتران من مطلقه وضروريه ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهه والجهة المحفوظه هي الباقيه لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات التي بعينها في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه في قرانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما تكون للكبرى اما فيما يبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يبين بغير الافتراض بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهه النتيجه به لانه انما يتم بعكس النتيجه والجهه ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيبين ذلك بالافتراض اي يبين ان النتيجه كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون فيما ينتج الموجبه الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان احداهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى يشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانيه هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهه الا انها صارت كليه ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئه الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهه صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجه الى القضيه الثانيه ليحصل منها الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى قوله

والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل؛ وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاءهم؛ والظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخص والرد الى الشكل الاول؛ ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان يحفظ الجهة؛ وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا كبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى؛ والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما سياتي قوله وقد يقع ما لا يبين بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يقترن قياس؛ بل انما يبين بطريق الخلف او طريق الافتراض؛ اما طريق الخلف فان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف؛ واما طريق الافتراض فان يقول لكن البعض الذي هو ب ليس ا هو د فيكون لا شيء من د ا ثم تتمم انت بنفسك واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا؛ قد بين خمس ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلت المقدمات ويبقى ضرب واحد يكون هو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يتبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره؛ وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو بان يقرن الصغرى بنقيض النتيجة لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف؛ والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما يعني واعتبار الجهة في الكبرى على ما مر قوله فيكون قرائنه اذن ستة ا من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى

سالم



سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى؛ وهذه تورد خاصة؛ لما فرغ من بيان احكام الشكل عدد ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور؛ ومن يعتبر تقديم الكلية على الجزئية ايضا يجعل ما في الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر؛ واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا؛ والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية بل مطلقة وقتية كما نقول كل كاتب يقظان ويباشر القلم ما دام كاتبا؛ ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظان بل في بعض اوقات يقظته؛ فقد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلاثة؛ واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه؛ ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب؛ والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلزم فيه متابعة (مشايعة) كلام آخر والله الموفق م

## النهج الثامن

### في القياسات الشرطية وفي توابع القياس

**اشارة** الى الاقترانات الشرطيات؛ انا سنذكر بعض هذه ونحيل على ما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره؛ سائر الاقترانات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات؛ والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع؛ وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات؛ فقوله قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية؛ واللزومية اما في نفس الامر ولحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود؛ والثاني كقولنا ان كان الانسان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب؛ وهي حقة من حيث

الاول م

اللزوم اللفظى بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف فى الكيف والكم
كما فى الحمليات وبحسب اعتبار احوالها فى اللزوم او الاتفاق والاستصحابية المشاملة
للزوم الصادق المقدم والاتفاق تناقض اذا خالف فيهما وذلك لان الكلية الموجبة
منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام و
الجزئية تفيد المصاحبة او عدمها فى وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة
لها فى الكيف والاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبين الدائمة واللادائمة اللادائمة
وهى مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق مع عدمه للمصاحبين
الدائم واللادائم وهى مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فمناقضها الاحتمالية المخالفة لها
السالبة للزوم المخالف واكان الطرفين لان اللزوم هاهنا شبه الضرورة فى الحمليات
والاحتمال شبه الامكان الاعم وهى سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية
واما الاتفاقية المحضة فمناقضها ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية
المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهى سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما
العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات
لانه لو جاز استلزم التالى المقدم فى حال امتنع انفكاك المقدم عن التالى فى تلك
الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه
صدق المقدم كما فى الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان الناطق معروفا للصحن
فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالناطق
كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم يشترط ذلك فيه ويقاس الاستصحابية
عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية والا لصدق الكلية السالبة وتنعكس
كنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف
والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد متحركا فهو كاتب ولا يمكن ان
يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو متحرك يده واما المنفصلات فقد يتناقض بشرط المنفصلات
الاختلاف فى الكيف والكم وارتفاع عنادها فى نقائضها اى عناد كان ولا يدخل
المكى



العكس فيها لان اجزاءها ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا تمتاز بالطبع فهذا ما اردناه
تقديمه وهو بيان بالاشارة اليه المشتمل فى النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجرى امر
المتصل فى الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح قوله
ونقول ان المتصلات قد يتالف منها اشكال شبيهة باشكال الحمليات تشترك فى تالى
او مقدم وتفترق فى تال او مقدم كما كانت فى الحمليات تشترك فى موضوع او محمول و ونفرق فى موضوع او محمول
الاحكام تلك الاحكام مثال الشكل الاول كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز
ينتج كلما كان اب فهز ومثال الشكل الثانى كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان
هز فجد ينتج فليس البتة اذا كان اب فهز ويبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم ويبين
ضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان نعتبر الحال التى يكون فيها اب وليس جد ولتكن
هى عندما يكون حط فيحصل منه قياسان احدهما ليس البتة اذا كان حط فجد والثانى حب
قد يكون اذا كان اب فجد ويؤلف القياسان المذكوران منهما على ما مر ومثال
الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد يكون اذا كان اب
فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه بما تقدم وعبر اللزوميات فلما يقع
فى التاليف لانها لا تفيد فى الاكثر الا ترى ان علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا
تستعمل الا فى الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان الانسان فرد كلما
كان الانسان فردا فهو عدد وكلما كان الانسان عددا فهو زوج وكلما كان الانسان
فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج
هذا الصنف لجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على الصدق كما
كما فى هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط فى انعقاد
القياس من المتصلات قوله وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك
الانسان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام فى هذا مما سلف سهل
وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك فى هذا المعنى ولكن ا اما ان يكون
ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب و ج و د هو ه وكل ا هو ه و

واستخراج الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل؛ هذا التأليف ان لم يكن الشركة فيه للحملية
مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع؛ واذا كان كذلك فالحملية قد تقع
صغرى وقد تقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول ينبغي ان تكون الحملية حينئذ
والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع كلية الاجزاء؛ ويكون المنتج اربعة ضروب
مثال الاول كل ا ب ودائما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها
وهي دائما كل ا اما ج واما د؛ ومثال الثاني كل ا ب ولا شيء من ب اما ج واما د
ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتها؛ وعليه يقاس الضربان الباقيان؛ وان
كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان تكون المنفصلة موجبة كلية اجزاؤها كلية
مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة سالبة الاجزاء؛ كقولنا في الضرب الاول
كل ج ب ودائما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د
والضرب الثاني لا شيء من ج ب ودائما اما كل ا ب واما كل د ب فدائما اما لا شيء من ج ا
واما لا شيء من ج د وعلى هذا القياس؛ واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله
كل ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج بعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية
كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان تكون مشتركة في
المحمول او لا تكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج
في الشكلين الاولين حملية ويكون التأليف في قوة التأليف من الحمليات وينعقد على
هذه الاشكال الثلثة؛ مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج
ولا شيء من ب د ولا من ج د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس
المقسم؛ ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من د ب
ولا من د ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك؛ واما ان لم
تكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما ا اما ب
واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائما ا اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء
يستدعي كلاما ابسط قوله وقد يعرف الشرطية المصلحة للحملية واقرب ما يكون

كليتها

هيئة

ومثلا

من ذلك الى الطبع ان تكون الحملية مشاركة لتالي المتصلة الموجبة على احد انحاء
شركة الحمليات الى قوله وعليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته الحملية في
هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما
في مقدمها او تاليها؛ فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول
ما اورده الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى وتشاركها متصلة للمتصلة في التالي و
المتصلة موجبة وينتج متصلة موجبة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون
من اقتران التالي لو فرض مفردا مع الحملية؛ مثال الضرب الاول من الشكل الاول
ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه فان كان ا ب فكل ج ه ومثال الضرب الاول
من الشكل الثاني ان كان ا ب فكل ج د ولا شيء من ه د فان كان ا ب فلا شيء
من ج ه وعلى هذا القياس؛ وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل
اليه على ما سيأتي؛ والاقتران الثاني ان تكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا
في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان
ه ز فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التأليف
بين متصلتين تشارك احديهما التالي للاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا
ويكون قياسه هذا القياس؛ واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصر
التأليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات؛ اما الشرطيات المؤلفة
من سائر القضايا فقد يقارن بحسب التأليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ
من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين؛ اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين
احديهما وهي التالي متصلة؛ والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين وينتج ان
متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان
كان ا ب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه مما مر
ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات التي تبين به
الاقترانات المتصلة انما ينحل اليه اشارة الى قياس المساواة انه ربما عرض من احكام

المقدمات اشيا سقط وبقي القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مسا ولب وب مساو لا ج مساو لا فقد سقط منه ان مساوي المساوي مساوي وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه؛ هذا قياس له اشباه كثيرة كما يستعمل على المماثلة والمشابهة وغيرها كقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر؛ وكذلك الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراهما؛ وهو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله؛ وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا آ مساو لب قضية موضوعها آ ومحمولها مساو لب ولما كان مسا ولج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ نعتبر قولنا مسا وملسا ولج بدلا عن قولنا مسا ولب وفي حكمه فان جعلنا وقوعها في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا آ مسا ولب وقولنا آ مسا وملسا ولج في القوة قضية واحدة ونضيف الى الباقية التي هي في قوة الاولى وقولنا مساوي المساوي لج مسا ولج فينتج ان آ مسا ولج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا وامّا ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمولا على الاخر حتى يكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فالتاليف من قولنا آ مساو لب والمساوي لب مسا وملسا ولج لان ب هو مسا ولج ينتج فآ مسا وملسا ولج ثم نضيف اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج مسا ولج ينتج فآ مسا ولج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فاذن كان قولنا آ مسا ولب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس؛ وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول نفسها وقولنا وب مسا ولج ليس بجزء القياس بل هو حكم بالنبا الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه تم القياس؛ والجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو وهو كبرى محذوفة؛ وانما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه

والمؤلف

بيان

غير معلق بها بسيطا كان او مركبا فانه انما يعرف اقترانيا او مركبا من اقترانيين والحمليات القياس او تركيبه من توابع القياس قوله الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مقرونة باداة الاستثناء متكررة بانه حال كونها جزء الشرطية وباداة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة؛ فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثنائية قوله القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان نقول انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية؛ او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان نقول ولكن الكواكب ليست بخفية ينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك؛ المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء؛ والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الاخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب؛ ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لان هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة؛ والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة قوله او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما اتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما اتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او اكثر مثل انه

عين
لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية

عين

ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى يشتمل الاستثنا على قسم واحد او يوضع
منها منفصله غير حقيقيه الى اخره؛ المنفصله الحقيقيه ينتج نقيض كل جز بعض الباقى عين
لكونها مانعه الجمع وبعض كل جز عين الباقى لكونها مانعه الخلو وينتج ذات
الجزئين تكون حمليه؛ وينتج ذات الاجزا الكثيره اذا حصلت باستثنا عين جز
واحد فهى تكون منفصله من اعيان الباقيه من الاجزا واذا حصلت باستثنا عين جز واحد
فهى اما ان تكون منفصله سالبه من الباقيه او حمليات بعددها يسلب كل واحده منها على منها
رفع جز واحد منها؛ والمنفصله الغير الحقيقيه ان كانت مانعه الجمع فقط فهى ينتج بالعين
دون النقيض؛ وان كانت مانعه الخلو فقط فهى ينتج بالنقيض دون العين وجميع
ذلك ظاهر مما مر؛ وهذه القياسات كامله غنيه عن البيان؛ والمنفصله السالبه لا ينتج
اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزا غير متناسبه اشارة الى قياس الخلف قياس الخلف قياس
مركب من قياسين احدهما اقترانى والاخر استثنائى مثاله قولنا ان لم يكن قولنا
ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمه منه لا شك
فيها او بينت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ
هذه النتيجه ونستثنى نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم
وهو انه ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق؛ المعلم الاول اورد قياس
الخلف فى القياسات الشرطيه ولم يوجد فى التعليم الاول شرطيه غير الاستثنائيه ولذلك
سماها عامه المنطقيين بالقياسات الشرطيه على الاطلاق؛ وظن الشيخ ان الاقترانيات
الشرطيه كانت مذكوره فى كتاب مفرد لم ينقل الينا لغاية احتمال محمد افضاه حسن ظنه
بالمعلم الاول؛ ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسه المذكوره عسر
ذلك عليهم واختلفوا فيه كل الاختلاف؛ والذى استقر عليه راى الشيخ انه مركب من قياسين
احدهما اقترانى شرطى والاخر استثنائى من متصله؛ اما الاقترانى فمركب من متصله وحمليه
يشاركها فى تاليها ويكون المقدم المتصله هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك
وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق؛ والحمليه هى مقدمه غير متنازع فيها يقترن بنقيض المطلوب

تحليله

تحليله سيجىء فيحصل متصله مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجه الاقتران المذكوره وهى
مناقضه للحكم المتفق عليه؛ واما الاستثنائى فهو من المتصله التى هى نتيجه القياس الاول
واستثنا نقيض تاليها الذى كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذى
هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجه كون المطلوب حقا؛ وظاهر انه يحتاج الى
مقدمتين مسلمتين احديهما ما جعلت كبرى الاقترانى والثانيه هى الحكم المتفق
عليه فقياس الخلف يتالف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين والفاظ
الكتاب ظاهره والمطلوب فى المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب و
المقدمه الاولى كل ب د والثانيه اعنى الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله فى
النتيجه الاخيره ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اى ليس لم يكن
قولنا ليس كل ج ب الذى وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذى ادعيناه
صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهه فيه؛ الا ان راى بعض المتاخرين لم
يستقر على ذلك؛ اما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس فى الاستثنائيات
وهذا التحليل يقتضى كونه مركبا من الاقترانى والاستثنائى فكيف يعد فيها ما ليس منها؛
وثانيا ان الاقترانيات الشرطيه لم يكن مذكوره فى كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر
اجزائه؛ ثم ان الشيخ الفاضل المحقق افضل الدين محمد بن الحسن المرقى المعروف
بالقاسى رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائى من متصله مقدمها
نقيض المطلوب ويحتاج بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حمليه مسلمه مثلا المطلوب
هو ليس كل ج ب والحمليه المسلمه هى كل ب د ومقدم المتصله هو كل ج ب فنقول
لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحمليه
المسلمه منتجا لهذا التالى ثم نستثنى نقيض التالى بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج
فليس كل ج ب هذا وجه تحليله؛ والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال
لازم نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تكلف قياس لبيان التالى مثلا اذا
كان المطلوب لا شى من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمه المسلمه هى كل ب ا

لاداما ما دام ب وقلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكن ما يناقضه المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشي الردي والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه يسمى به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ قدس الله روحه في موضع اخر وهو يقابل المستقيم والقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا ويتوجه ويتالف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا وبه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اخذ ما يقابل نتيجة قياس مع احدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقيب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا التقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم تتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي تعينه وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه وان تم دل على ان ذلك الشي الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شي من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على بيان الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا للاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال قوله واما ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث اخر يلاحظ الحال مما يعقد بين الشرطي وبين الحملي ولسنا نحتاج اليه الان ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتركيبه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة

كالاصول الموضوعة في مبادي العلوم م

ن

من الشكلين الاخرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ويكون من المسلمة على هيئة احد الشكلين الاخرين فينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ولكن هي المتفق عليها ويكون النتيجة محالة وتبين انه لم يلزم الانتاج الا من المقدمة المسلمة ولا بالتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حق واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها الى القضية المسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصلت من اضافة نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول ونقيض المحالة ليس كل ج د واذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي بالحقيقة المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال ما يعقد بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المتصلة قوله ولسنا نحتاج اليه الان اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو الرابع من الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلاثة ضروب من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة اما صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض

المطلوب في الصغرى والرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع النتيجة المحالة ابدا في الكبرى وتبين جميع ذلك بالامتحان بعض

## النهج التاسع

### وفيه بيان قياسات المقاصد البرهانية

اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وافادتها للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية ستنتج منها الضروري على خصوصيتها او ممكنة ستنتج منها الممكن الى قوله والسوفسطائي باراء الحكم لما فرغ عن بيان احوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخيل والتعجب وما تفيد تصديقا فقد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا ولا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان والتصديق الجازم الغير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها انتاج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا وغاية سعيه ان يلزم والمجيب يولف اقيسة ان قاس من المشهورات

المطلقة

المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهورة وكما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس ما كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة وهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وهي التي لها هيئة ونظم يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخيل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الخمسة للحجج بحسب المادة واما المغالطات فهي ليست بحقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التمييز لما تمت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق واما الكذب اما الاول فهو انهم يقولون البرهان يتألف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فانهم يقولون البرهان يتألف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة

مما يساوى فيه الصدق والكذب والمغالطه والجدل مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات ، واقتصر الشيخ قدس الله روحه على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجمع فى البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذى لحظوا الشبهه فى مواضع كثيره قد سنذكر بعضها ، والقياسات المغالطيه من المولفه من المشبهات وما يجرى مجراها اعنى الوهميات وصورها ايضا كذلك وتشاركها القياسات الامتحانيه والقياسات العناديه فى المواد وتخالفها فى الغايات والمشبهه منها بالواجب قبولها تقع فى السفسطه المقابله للفلسفة ، و بالمشهورات فى المشاغبيه المقابله للجدل وغايتها الترويج ، والمشبهه بالمظنونات و المخيلات غير معتبره لانها او قعطنا او تخيلا فهى حكمها والا فلا اعتبار بها ، و لما كانت منافع البرهان والسفسطه شامله لكل واحد من تعاطى النظر فى العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفه الاغذيه المحتاج اليها ، واما السفسطة فبالعرض كمعرفه السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثه الباقيه بحسب الاشتراك من المصالح المدنيه اقتصر الشيخ فى هذا المختصر على بيانهما دون الباقيه **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانيه ، كان المطالب فى العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم وقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضرورى مطلق كما قد يتعرض عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس بحصته مقدمات تنتجه ، والمبرهن ينتج الضرورى من الضرورى وغير الضرورى من غير الضرورى خلطا او صرفا ، ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا يكون الا ضروريه لما نذكره ، وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثريه ايضا وقد يقع فيها واشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات ، اما الاول فهو ان المطالب فى العلوم كما قد يكون ضروريه ونحو كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام الغير المتناهى للجسم فقد يكون ايضا غير ضروريه اما ممكنه صرفه كالبرء للمسلولين او وجوديه كالخسوف للقمر ، واعلم ان الممكنه يكون غير ضروريه ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وحينئذ

يكون

يكون الامكان محمولا لا جهة ويكون وجوديه اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجوديه يكون اما اكثريه كوجود اللحيه للرجل او متساويه كالاذكار للحيوان ، او اقليه كوجود الاصبع الزائده للانسان واقلى الوجود اكثرى العدم فهما داخلان فى الاكثرى ذكر الشيخ قدس الله روحه فى الشفا فى اخر الفصل الخامس من الفن الخامس من المنطق وقد كنا قلنا ان البرهان اما لامور ضروريه واما لامور اكثريه ، والامور الضروريه لا يلتبس من حالها ان الواجب فى براهينها ان يوسط العله الضروريه ، واما الامر الاكثرى فان الحد الاوسط فى برهانه يكون عله اكثريه مثلا ان كل ذكر من الناس ففى الاكثر يغلظ ما يتحلل منه ويكثف جلده دقته وكل من يكون كذلك فانه على الاكثر ينبت له لحيه ، فقد اعطى هذا البرهان عله لوجود الامر ولكن اكثريه اى عله اكثريه لان وجود الامر الاكثرى الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودى بهذا الاعتبار ، اما اكثريا واما متساويا والمتساوى المطلق والاقلى باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليها فالمطالب العلميه اما ضروريته واما وجوديته اكثريه وهذا بحسب الاغلب ، ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثريه ، واما التحقيق فمقتضاه ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلى باعتبار الوجود فكذلك المتساوى ، قد يكون ايضا مطالب للمبرهن خارجة عنهما ، ~~وذكر فى الالهيات من الشفا ان الاكثرى فى نفسه موجبا ان لم يكن عائق ، فيكون الموجب هو الذى يسلم له الامر لا عائق ويكون الذى فى الاكثر هو بعينه الذى يوجب ان لم يكن له عائق لان اختصاصه بان يكون منه الامر الاكثر يكون بسبب طبيعته الى جهة ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعائق~~ ، فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضروريه واما ممكنه واما وجوديه ، فالشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها فى البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ، ومثل فى الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها وهى لا تدوم ما دامت الكواكب موجوده بل تتعاقب عليها فهى من الوجوديات الصرفه ، ثم انه انتقل من بيان المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات

حال م

[margin:] ايراد

[margin:] بسببه

[margin:] الشامل

[margin:] ان

[margin:] وذكر فى الالهيات من الشفا ان الاكثرى فى نفسه موجبا ان لم يكن عائقا فيكون الموجب هو الذى يسلم له الامر بلا عائق ويكون الذى فى الاكثر هو بعينه الذى يوجب ان لم يكن له عائق لان اختصاصه بان يكون نسبة الامر الاكثر يكون بسبب طبيعته الى جهة ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعائق

[margin:] فالمطالب

وهوان كل جنس من المطالب بحصه المقدمات مناسبه ويفيده يقينا والمبرهن يبح الضروري
مما يكون جميع مقدماته ضروريه وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضروريه
او بعضها ضرورية وبعضها غير ضروريه: فان قيل الشيخ حكمتم بان الصغرى المطلقه او
الممكنه مع الكبرى الضروريه كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج
ضروريه فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضروريه: قلنا انما حكمنا بذلك هناك
بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس: واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب
ذلك ان البرهان لا يتالف منهما على المطالب الضروريه وذلك لان وجود الضحك
للانسان لو كان هو الذي يقبل العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال
زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجه: وايضا الحكم بوجود
الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد
من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا استنده الى علة الموجبه اياه المقارنه لكل واحد
من الاشخاص وهي كونه ناطقا: ويلزم من ذلك انه انما حكم بكونه ضاحكا بعد الحكم
بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجه: ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا
علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا
بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ناسيه قولنا كل انسان فله طبيعة
ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت حينئذ ضروريه لا وجوديه فاذن علم
الضروريه من جهة ما هي غير ضروريه لا ينتج ضروريه في البرهان: اما الضروريه
في انتاج غير الضروري فلا يضر لان النتيجه تتبع اخس المقدمتين كانت: فظهر من
جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانيه قد يكون ضروريه وقد يكون غير ضروريه
من الممكنات والوجوديات باصنافها: وبعد ذلك اراد ان يشتغل بالرد على المخالفين
فيه فقال الغلط للمعلم الاول في قول من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثريه قوله
دون غيرها الى قوله او اطلاقها صدق وضروري: ذكر المعلم الاول ان البرهان
قياس يؤلف من مقدمات يقينيه لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه
بتام
ضرورنا

ضرورنا لا يزول عنه: وفهم اكثر من اخذ عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات
الضروريه كانت ذكره: ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وبايديها يستنتجون غير
الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة
الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثريه: فذكر الشيخ رحمه الله ان
ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج
كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدماته كانت او نتيجة
بالضرورة التي لا يزول: وهذه ضرورة اخرى متعلقه بالقضيه اليقينيه غير التي هي
جهة لبعضها: ثم ان الشيخ اول كلام محصل الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق
الحق فقال انه يحمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضروره على التي هي جهة لبعض مقدمات
البرهان ونتائجها: وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله
وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك: والثاني
ان يحمل الضروره التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينيه وهي الضرورة الثانيه
اللاحقه بالحكم قوله واذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد
في كتب القياس ويكون ضرورته بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به الا الضروري
الصرف: وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتيه على الوجهين اللذين فسر
عليهما الذاتي في المقدمات: وقد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان جملة اولها ان يكون جملة
اقدم من نتائجها بالطبع ليكون عللا لها: وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل اي
يكون اعرف منها ليكون عللا للتصديق بها: وثالثها ان يكون مناسبة لنا لكونها
لكونها عللا لها وذلك بان يكون محمولا بها ذاتيه لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين
في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا
يناسبه: ورابعها ان يكون ضروريه اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون
مطلقه عرفيه شامله لهما: وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب
للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا: وربما لا يزول وذلك

لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما تساويه كالفصل وهو ما يزول بزوال نوعيّة ذلك
الشى والى ما لا يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته
وربما لا يزول مثلاً الخفيف اذا حمل على الهوا فانه يزول اذا اصار ماء ولا يزول اذا
صار نارا والمرئ اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار سفافا ولا يزول اذا
صار ابيض والضرورة بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال
كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان يكون
كليه وهى ههنا ان يكون محموله على مجموع الاشخاص وفى جميع الازمنه حملا اوليا
اى لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون
محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص من الموضوع فان
المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على
بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب
الضروريه الكليه واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع
وذلك لان الاول يختص برهان اللم وسنذكره مع الشرط الثانى عند ذكر اقسام البرهان
والخامس مندرج بالقوه فى الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو
حصر القضيه وكونه فى جميع الاوقات مندرج فى ضروره الحكم المذكوره وكونه اوليا
مندرج فى كونه ذاتيا بالمعنى الثانى على بعض الوجوه قوله واما فى المطالب فان الذاتيات
المقومه لا يطلب البته وقد عرفت ذلك وعرفت خطاء من يخالف فيه واما يطلب
الذاتيات بالمعنى الاخر فقد ذكر فى النهج الاول ان الشى يستحيل ان يتمثل معناه
فى الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتى له وبين من ذلك استحاله معرفه الشى مع الجهل
بمقوماته واذن لا يكون المقوم مطلوبا البته والمخالفون فى ذلك هم اهل الظاهر من
المحدثين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه
واقعا فى جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر بما مر خطاهم والمطالب البرهانيه
هى الاعراض الذاتيه المذكوره وان قيل اليس كون النفس او الصوره جوهرا احد المطالب

العلة

العلة مع ان الجوهر جنس لها وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول
على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتى الانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس لما
عرفت فى اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شى ما يتصرف فى الجسم ويصدر
عنها افاعيل والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا
المفهوم بل هو جنس للماهيه المسماه بالنفس التى لم يحصل فى العقل الا بعد العلم بجوهريتها
وكذلك القول فى الصوره وما يجرى مجراها وعن الثانى بان المطلوب ليس
هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما يلوح العلية عند احضار الحيوان
متوسطا بينهما بالبيان واذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولى
المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونان على احد المأخذين اللذين ذكرناهما
فى النهج الاول فى مقدمات العلوم وموضوعاتها وفى بعض النسخ اشارة
الى الموضوعات والمبادى والمسائل فى العلوم ولكل واحد من العلوم شى او اشيا
متناسبة يبحث فيه عن احواله او احوالها وتلك الاحوال هى الاعراض الذاتيه له ويسمى
موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة موضوع العلم هو الذى يبحث فى ذلك العلم
عن احواله والشى الواحد قد يكون موضوعا العلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب
واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتى له كالجسم الطبيعى من حيث
يتغير للعلم الطبيعى او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعا
لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب اى يتشارك اما فى ذاتى
كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها تتشارك فى كونها منسوبة
الى الصحة التى هى الغاية فى ذلك العلم وانما سمى هذا الشى والاشيا موضوع
العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعه اليه بان يكون هو بعينه
كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزءا تحته كما يقال الثلثه فرد او جزءا
منه كما يقال فى الطبيعى الصوره يفسد ويخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال
الفرد اما اول او مركب وانما يبحث فى العلم عن احوال موضوع العلم اى عن اعراضه

بيانها

مع ان الاعم اعنى الفصل الفاعل الذات
وانا نعنى بكون الانسان ولها اولها
ما هو الا ذوات نحو ما الدفعة وما بعدها
اذا اعصم [illegible] الاعراض [illegible]

الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها
للموضوعات هو المطالب فيه قوله ولكل علم مبادي ومسائل فالمبادي هي الحدود
والمقدمات التي منها يؤلف قياساته الى قوله فان البرهان عليه من علم آخر المبادي
هي الاشيا التي يبني العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود
اشيا يستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبعي الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثه واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول
فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور
واما عرض ذاتي كقولنا الحركه كمال اول لما بالقوه من حيث هو بالقوه وهذه الاشيا
ينقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يحل فيه والى ما
يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية
لحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذ صدرت
لها كانت حدودا بحسب الاسما ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب
الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يولف قياسات العلم وينقسم
الى بينة يجب قبولها ويسمى القضايا المتعارفه وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة
يجب تسليمها ليبنى عليها ومن شانها ان يبين في علم آخر وهي مبادي بالقياس الى
العلم المبني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها
مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع
استنكار ما وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا
موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر وسمى الحدود والواجب تسليمها معا
اوضاعا وهي قد يوضع في افتتاح العلوم كما في الهندسه وقد يختلط بمسائلها
كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت
مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ
ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات لان تخصيصها





بذلك والحق ان الحكم الثلاثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها من تعديدها
استغنا لظهورها وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشي الواحد اما
ثابت او منفي والى خاص ببعضها كقولنا الاشيا المتساوية لشي واحد متساوية
فان يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يختص
بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسه
المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشي بالمقدار والمحمول
الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية
العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان يعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع
وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو
الاشيا بالمقادير ويصير المحمول ايضا مختصا بتخصصه فان المساوية المقدارية
غير المساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها وتسمى
وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك
مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم
وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تبين في موضع آخر وفي
نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعه
وجب تخصيصها به وان كانت غنية بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول
في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن
الظن لا يسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا يختص بالواجب قبولها وذلك
عند التصدير بها لا غير واما ان لم يصدر بها فانها لشدة وضوحها تستعمل
في كثير المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه ولعله من
الناسخين في نقل البراهين وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان الموضوع
علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم
جنسا للآخر الى قوله مثل الموسيقى تحت علم الحساب العلوم يتناسب ويتخالف

بحسب موضوعاتهما فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعيهما عموم وخصوص او لا يكون
فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذى على وجه التحقيق هو الذى يكون
العموم والخصوص بامر ذاتى وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمى
اللذين احدهما موضوع الهندسة والثانى موضوع المجسمات والعلم الخاص الذى
يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزا منه والذى ليس على وجه التحقيق هو
الذى يكون العموم والخصوص بامر عرضى وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا
لكن وضع ذلك الشى فى العلم مطلقا وفى الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة
ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن
موضوع العام غير عام لموضوع الخاص كالموجود والمقدار اللذين احدهما موضوع
الفلسفة الاولى والثانى موضوع الهندسة والعلم الخاص الذى يكون على هذين
الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزا منه وقد يجتمع الوجهان اى الذى
بحسب التحقيق والذى ليس بحسبه فى واحد ويكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه
انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه
تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة فى سطح
مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة فى سطح مخروط ما هى نوع من المقادير و
لذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزا منها وهى مطلقة اعم منها مقيدة
بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون
جزا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثانى بحسب ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة
فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع تحت اما يقع
بالتشكيك على الذى بمعنيين وعلى الذى بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات
عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام
العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسما والعالم
من الطبيعى ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافها بالبراهين

كالقول

كالقول بان الارض مستديرة وهى فى وسط السما فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا
بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك فى البعض او لا يكون فان كان
فهو كمثل الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكا فى البحث عن القوى الانسانية لكن عن
جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد فى الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك
فاما ان يكونا معا تحت ثالث ويكون العلمان متساويان فى الرتبة كالهندسة والحساب
واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا للاعراض الذاتية بخصوص الاخر ولا
يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت
العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث
يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزا من العلم الطبيعى لكنه يبحث من الموسيقى
عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت
مجردة ان يبحث عنها فى علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعى واما ان
لم يكن احد الموضوعين مقارنا للاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعى
والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت علم آخر انما يكون على اربعة وجوه احدها
ان يكون موضوع العالى جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه فى
احدهما وضع مطلقا وفى الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالى عرضا عاما لموضوع
السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالى
والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة فى هذا الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة فى العلم
الجزئى الموضوع تحت غيره انما يصح فى العلم الكلى الموضوع فوقه على انه كثيرا ما يصح مبادى العلم
الكلى الفوقانى فى العلم الجزئى السفلانى العلم السفلانى يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقانى
والفوقانى كليا بالقياس اليه واكثر المبادى الغير البينة للجزئى انما يكون مسائل العلم الكلى
يقتبس فيه وذلك كقولنا الجسم مولف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانهما من
مبادى الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع
تاليف الجسم من اجزاء لا يتجزى مسئلة من الطبيعى ومبدأ فى الالهى لاثبات الهيولى على انه

اصل موضوع هناك ٭ ويشترط فى هذا الوضع ان لا يكون المسئلة فى ذلك العلم الاول مبنية على ما يبتنى عليها فى العلم الثانى لئلا يصير البيان دوريا ٭ قوله وربما كان فلم يكن علم فوق علم وينتهى الى العلم الذى موضوعه الموجود الى قوله فلسفة اولى ٭ العلم الذى يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعى الذى هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب تختلف بينهما على الوجوه المذكورة ٭ فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعى بثلثة اوجه من الاربعة المذكوره هى الاول والثانى والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ فى الطب مقيدا بقيد ٭ وانما ينظر فيه من حيث يقترن بعض الاعراض الذاتية للحيوان ٭ وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعى بالوجه الاول ٭ ولذلك يعد فى اجزائه ٭ والطبيعى تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثالث الذى لم يصرح به الشيخ واذ لا شئ اعم من الموجود الذى هو الموضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ٭ ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهى كالواحد والكثير والقديم والمحدث ٭

وبقى ههنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم فى الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذى قبله مترجم فى بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا ٭ والفاضل الشارح ترجمها على هذه الرواية ولم يذكر الوجه فى ذلك ٭ فاقول اصح الروايات ما اوردناه اعنى ترجمتها بما مر ٭ ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبتنيا على اصل موضوع مبين فى علم اخر فيكون البرهان الذى يتبين به ذلك الاصل منقولا من علمه الى العلم الاول المبنى عليه حتى يتم ذلك العلم به ٭ والثانى ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون بشئ من حقه ان يكون فى علم اخر ٭ وانما ينقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى فان من حق براهينهما ان يكون بعينها من علمى الهندسة والحساب ٭ وذلك لان تلك المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين ٭ وبذلك الاعتبار لم يعتبر احوالهما فلذلك نقلت البراهين من مواضعهما اليهما ٭ وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعى ٭ واسم النقل بهذا المعنى الثانى احق منه بالذى قبله الا ان اشتمال

الفصل

الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثانى ٭ اشارة الى برهان لم وبرهان ان ٭ ان الحد الاوسط ان كان هو السبب فى نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم الى قوله ٭ والمطلوب منها المشعر به ان الحد الاوسط فى البرهان لا بد و ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المطلوب فى العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف ٭ ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم فى الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم ٭ والا فهو المسمى برهان ان ٭ وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم فى الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا ٭ والثانى لا يختص باسم ٭ والدليل يشارك برهان لم فى الحدود ويخالفان فى وضع الاوسط والاكبر فى النتيجة ٭ واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب فى الوجود والعقل ٭ والعلم اليقينى بما له سبب خارج على اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فقدمناه اتم فى الوجود والعقل جميعا من النتيجة ٭ واما برهان ان فلا يعطى السبب الا فى العقل فقط والعلم اليقينى يحصل به اذا كان السبب فى العقل يستند الى سبب فى الوجود الا انه يكون غير مذكور فى البرهان ٭ والواقع فى البرهان يكون سببا فى العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان ٭ ومقدمتا هذا البرهان اقدم فى العقل لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم فى الطبع ٭ وانما عبر بالسلم وان لان اللمية هى العلة والانية هى الثبوت وبرهان لم يعطى علة الحكم على الاطلاق و برهان ان لا يعطى علية فى الوجود لكنه يعطى ثبوته فى العقل ٭ والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائى والاخر اقترانى حملى يمكن ان يمثل بهما فى برهان لم وفى الدليل باختلاف الوضع ٭ اما الاستثنائى وهو المتمثل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر مشهور ٭ واما الاقترانى ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة الفاشية فى الاعضاء ٭ والتى تفارق وتعود فى كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هى بعلة القشعريرة بل هما معلولا علة واحدة هى الصفراء المتعفنة خارج العروق وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة فى الكتاب منحصرا فى برهان ان غير الدليل

وان كان المراد بحمى العفن هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه يسمّيه العلة معلولها الخاص كان المثال صحيحًا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة قوله واعلم انه لا يستوا قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر فهذا مما يغفلون عنه الى اخره وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلية الاول غير علية الثاني والاوسط علة في برهان لمّ ومعلول في الدليل الثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه ومما يؤيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان لمّ ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلِف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة اينما وجد كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان اشارة الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا فالطالب يطلب به احد طرفي النقيض المطالب العلمية تنقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بدّ في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها والامهات قد قيل انها ثلثة وهي بالقوة ستة وهي مطالب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة وتسع مطالب اي انها قد صارا اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا

هل

مطلقا او معلول له مطلقا وقوله
انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر صح

هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهيته ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بها الاول هو السائل عما هو موجود باصناف القول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بها الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء واما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السوال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا وان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا للمطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي يطلب الذي يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم على مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدا نفس هذا المطلب لتميزه عن قسيمه فان المقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بحدّ دون الاخر ويقدر كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدًّا مفهوما للمطلب يعني المسؤل عنه واما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا والحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدًّا هو مفهوما كان تحصّل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون للسوال بهل البسيطة حينئذ فائدة وحينئذ لا يكون السوال بما قبل هل قوله وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم اي وكيف كان الحال فان المطلوب

في السؤال بلفظه ما هذه التي يقدّم على مطلبي هل هو شرح الاسم ؛ وامّا بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للطلب مفهومًا ؛ وذلك لانا اذا قلنا ما الخلا وقد استعمل اسم الخلا على انه جزء للطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون ويكون جزءًا للطلب في هذه الرواية نصبًا على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهومًا نصب لانه خبر لم يكن ؛ وانا اظنّ ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما تصحيفان ؛ والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل جزء المطلب مفهوما فانه مطابق لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قوله فاذا صحّ للشي وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسمًا ان كان فيه تجوّز اهمل البحث على قوله ان كان فيه تجوّز معناه ظاهر ؛ ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا اثبتنا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شي ويطلب به تمييز الشي عما عداه ؛ وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شي الشي وهو ايضا مما يعدّ في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشي عما عداه ؛ وقد يجاب عن اي بما يميّز تمييزا ذاتيًا وقد يجاب بما يميّز تمييزا عرضيًا والمراد هو الاول ؛ وقد لا يعدّ هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة ؛ وقد يعدّ منها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يشتغل بطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه قوله ومنها مطلب لم الشي وكانه يسأل عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق لجواب هل فقط ؛ او يسأل عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط ؛ وكيف كان بل يطلب سببية في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد هل في المرتبة بالقوة او بالفعل ؛ مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم قلت ان الكل واحد

استعملن

حذاء



واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد ؛ وههنا نكتة وهي ان المطالب كما ذكرها المذكورون فللمتقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصوّر ومطلبا للتصديق ويطوي الباقية فيهما ؛ وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوي مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله ؛ وكانه يسأل عما هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة ؛ اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم ؛ واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشي واين الشي ومتى الشي وهي مطالب جزئية وليست من الامهات بل نزل عن ان يعدّ فيها ويستغني عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذ اعطي لذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله ؛ لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة ؛ فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ؛ ولا تعم فوائدها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسأل عنه بكيف ؛ ولذلك نزل عن ان يعد في الاصول ؛ ويستغني عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسئول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن قوله فان لم يحضر لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبًا خارجًا عما عُدّ ؛ فيه نظر لان مطلب اي اذا عدّ في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عدّ قبلها

## النهج العاشر
## في القياسات المغالطية

اعلم ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدّعى في القياس ليس قياسا في صورته وهو ان لا يكون على صورة شكل منتج ؛ ويكون قياسا في صورته لكن ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة له ؛ ولا يكون القياس قياسا

بحسب مادته اى انه بحسب ان تعتبر الواجب فى مادته اختل من صورته فاذا سلم
ما فيه على النحو الذى قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه الى قوله ومن وضع
ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول ، الغلط يقع بسبب يرجع اما
الى التاليف القياسى واما الى اجزائه التى هى المقدمات ثم الحدود ، والشيخ بدا
بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما لسبب فى القياس واخره ، القسم الثانى الى ان
تم الكلام فى القسم الاول ، ثم الذى يرجع الى التاليف يكون لسبب يرجع اما الى صورة
القياس واما الى مادته ، وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس
فى صورته ، ثم الذى يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى البعض او
بحسب نسبتها الى النتيجة ، والذى يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو
ان لا يكون على شكل وضرب منتج ، وقد اشار اليه بقوله وهو ان يكون على سبيل شكل
منتج ، والذى يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون السبب هو
ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم لكن اللازم ليس هو المطلوب ، والاول
هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى
ان يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه ، والثانى هو وضع ما ليس بعلة علة لان
وضع القياس الذى لا ينتج المطلوب لا انتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان
علته ، فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسا فى صورته لكنه ينتج
غير المطلوب اذ قد وضع فيما ليس بعلة علة ، واما الذى يرجع الى مادة القياس
فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث يكون مسلمة لما كانت
على هيئة قياس ، ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان يكون مسلمة ، واليه
اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا بحسب صورته ،
مثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شى من الناطق من حيث هو ناطق
بحيوان ، وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود ، اما مع اثبات
القيد الذى هو قولنا من حيث هو ناطق فى المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما

جميعا

جميعا لكن اثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضى كذب
الكبرى ، وان حذف عن الصغرى واثبت فى الكبرى ليكونا صادقتين اختلت
صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا ، فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة
لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ، ولهذا كان السبب فى هذا القسم من جهة
المادة ، قوله وقد عرفت الفرق بينهما اى بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع
ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا الفصل اى
مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف لا من جهة المادة ، ثم اخذ فى بيان المصادرة
على المطلوب الاول بقوله ، وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان
لمعنى واحد والواجب ان يكونا مختلفى المعانى ، فالمصادرة على المطلوب تشمل
على حدين مترادفين ، ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع
والحمل وهى التى يتحد حداها بالذات ، والثانية هى النتيجة بعينها فيكون التاليف
عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدى النتيجة هو الاوسط ، مثاله
كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق ، وما يقع فى قياس واحد هكذا
يكون ظاهرا غير ملتبس ، والخفى منها هو الذى يقع فى اقيسة مركبة يقتضى تباعد
النتيجة والمقدمة المتحدة بها ، والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس
بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول ، من الاغلاط التى تتعلق بالمادة ، وليس
كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على حكم غير مسلم بل لان القياس
المشتمل عليهما يمتنع مع النتيجة اما من حد وذلك اقل مما يجب لكنها غير ما يجب هو
وضع ما ليس بعلة علة او من حد وذلك لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب
فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس
فهذه هى اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسى ، وقد ظهر ان فيها اربعة
اثنان منها متعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان فى ان
الخلل فيهما فى التاليف ، واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا ، وهما وضع

سوء صر لبوا

مالس بعله عله والمصادرة على المطلوب وادن جمع ما يتعلق بالتاليف القياسي
ملته اشيا والى ذلك اساثا الشيخ بقوله فاذا رُوعي في القياس صورته ثم ما
اسرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطا من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعله
عله ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله هذا واما ان لا يكون الغلط في
لون القياس قياسا واحد القولين ولكن بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة الى قوله
وهذه مغالطات مناسبة للفظ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون
سبب الغلط راجعا الى التاليف جهته بقوله هذا اى هذا قسم وبدا بالقسم
الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظة اما هذه اخت التي في اول الفصل التى
في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط لسبب في
المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا
والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان
الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيأته في نفسه او
في هيأته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود
التركيب وعدمه فيظن المركب غير المركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم
الاول والرابع والاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله وانه يقع الغلط
بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت
اى في النهج الثاني واورد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد
معنيي لفظة كل حالتي الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو
قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل
وبين كل واحد من الاخر فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد
وانما خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر وسيحتاج اليه
في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشتمل على الاحاد معا وكل واحد
باحد الواحد والواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ

غزو

غيره والثاني ان لا يبقى واحد غيره ماخوذ واشار بقوله وربما كان الاستثناء
على سبيل تعرى اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا افترق وفي بعض
النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانما يرد الى القسم الخامس واورد له
مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ
القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان
شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحدة من لفظتي كان وشاعرا
عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهي
جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني
لان انفراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه فكانه
يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها
رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ لا
فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه
حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الا الان الميت لا يوجد اصلا فضلا
عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد
وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل
حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان
الانتقال على العكس من هذا الى القسم السادس ومثل بان يظن انه اذا قلنا
ان امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضا
على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يناسب ما يكون
الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اهمال توابع الحمل
الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد
في الشاعرية فقد اهمل ما يتبع الحمل وكان الحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة
في مسالة المذكور له لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط

انما حدث من قولنا هو شاعر جيد، وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من
مركب لفظي يتقيد به قوله وهذه مغالطات مناسبة اللفظ اشارة الى الاقسام
المذكورة الا انه لم يذكر من الشبه الا اربعة، ويشير الى الثاني والثالث الباقين
منها قوله ومد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس
وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، واخذ اللاحق للشي مكان الشي
واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، واغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك
يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بمواد المقدمات، وهو الذي يكون
السبب فيه معنويا، فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع
الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ، واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور
ان يقع في الحد والتي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي اما يقع
في المؤلف والتأليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون من القضايا، والذي
من القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي، والواقعة في المؤلف القياسي
قد مر ذكرها، اما التي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات
فهي التي يريد ان يذكرها ههنا، وهي ثلثة لا غير لان التأليف يقع اما من
حدين يستحق احدهما لان يحكم عليه والاخر لان يحكم به، واما من حدين
لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح
وان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه، والسبب في ذلك
ايهام العكس، واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيها بدل ما يستحق لان
يكون جزء من القضية شيئا من عرضياته او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا
شابهاله او على وجه آخر غير الوجه الذي يجب، والاول هو اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم متعلق بالذات بما يستحق لان يكون
جزأ من القضية وبالعرض لعرضياته وعوارضه، والثاني هو سوء اعتبار
الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا، وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد

وهو

وهو الرابع من قضايا الا تألف منها قياس، وهو المسمى لجمع المسائل في مسئلة
واحدة، ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس، ولنعود الى الشرح
فقوله قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء، الاول ايهام
العكس، والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران
من الثلثة، والثالث اخذ لاحق الشي مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس، والرابع اخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل وعكسه يجري مجراه، والخامس اغفال توابع الحمل، وهي الامور
المتعلقة بالمحمول كما مر، والرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير
احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل، وانما
اورده الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في
ساير كتبه قوله فنجد اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا
او مركبا في جوهره او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل
ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ
لاحق الشي مكان الشي واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واغفال
توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة، والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف
القياس وهو الجهل بمناسبته هذا لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها
ليسهل الضبط فاشار ههنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى
بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية فيما ذكره فيما مر، وهو
اخذ ما بالقوة مكان بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان
الحصر قوله وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه اشكال
والاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث
من اللفظية قوله ومن التفت لفت المعنى وهجر ما يتخيله اللفظ ثم راعى
احوال القياس بمعاني لا الفاظا وراعاها بتوابعها ولم يخل بها فما

سكرر فى المقدمتين او تكرر من المقدمتين والنتيجه وراعى شكل القياس فيه ثم
علم اصناف القضايا التى عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب
ما يعقده على نفسه معاودًا ومراجعًا فغلط فهو اهل لان يحرم الحكمه ، و
تعلمها وكل سر لم تخلق له ، واسأل الله تعالى التوفيق والعصمه وله الحمد
وحده ، يقال لفت لفته اى بطرافه يريد ان من عرف الاصول المذكورة
واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرائط
الصحة ، وقد وازن بين شرائط الصحة واسباب الغلط بقول ملخص
وهو انه اذا لاحظ المعنى ذهب عما يحيله اللفظ اى لا لالفاظ الذهنيه وما ترتسم
من احوالها فى الخيال ، والجمله اذا ترك اعتبار اللفظ وجود المعنى عن الشوائب
اللفظيه امن من الاغلاط اللفظيه ، واذا راعى اجزاء القياس مفصله بنوايعها
امن من الاغلاط المتعلقه بالمقدمات ، واذا لم يخل بتكرار الحد و د
فى المقدمتين والنتيجه امن من وضع ما ليس بعله علة ومن المصادرة على
المطلوب الاول ، واذا راعى شرائط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته
واذا عرف ان المقدمات من اى الاصناف المذكورة فى النهج السادس
هى وراعى شرائطها ، امن من الغلط المتعلق بمادته ، ثم ان من غلط بعد
رعايه هذه الشروط وتكرار المعاودة الى تفقد كل واحد منها
فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظريه ولتعلمها ، و احتاج
وبالله التوفيق ، تم المنطق من الشرح للامام العلامه
نصير الدين الطوسى برد الله مضجعه
تم الكتابه فى يوم الاربعاء ثلث
من شهر المبارك الرمضان
سنه ١٠٢٤

طالعتها وانا الفقير
سند الدين
صفى الدين محمد الكهري

الجزء الطبيعي من شرح الاشارات

من تعسر عليه ... يتصورها من ينسوله ولا ينتفع بالاصح ... مسحقا
الثاني ان يقصي غاية ... ولا ... والتكلان ... الموفق وانا اعيد وصيتي واكرر
... من لا يوجد ... ما اشترط ... هذه الاشارة ... الفضل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله قال الشيخ الرئيس حجة الحق ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا قدس الله روحه هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل الى اخره اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن الغلو والتشدد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الاراء المختلفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان تطابق عليهما اهل زمان ولا يكاد تتصالح عليهما نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز من الذهن وتصفيه للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغل الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ قدس الله روحه بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

## النمط الاول

## في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم

الواب

ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى ساير العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة لذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشي وذاته والجوهر بالمعنى الاول جوهره الشي جوهر وبالمعنى الثاني حقيقته فالمراد بجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقيق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشيا بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر تنبيها على ان التعلم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي تبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزا وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن يشترط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزا لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده التي لا يبتني على مسئلة تقتضي حواله اخرى فصار هذا النمط بهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد هاهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا للجسم واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا

فان قالت الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا لانها نسبة ما ولزم من كونها عرضا احتياج محلها الى فاعلية اخرى لها والتصل الزم لان يكون الجسم متقوما بعرض، والجواب عن الاول انه اما ابطل كون الجوهر جنسا لكونه بان احد كالجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك ان لازم الجنس لا يكون جنسا، وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شي من شانه قبول الابعاد وظهر انه في هذا التزييف مغالطة، ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير وانما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين اما ان يكون متناهية او غير متناهية، قال فههنا احتمالات اربعة، اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين، وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما نسبه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة، وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبينات، هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد، ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء، وتريد الشيخ من الله روحه ان يثبته، واما الجسم المؤلف فسيجي القول فيه ان شاء الله قوله وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسميته الراي الباطل الوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا، وقدم انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة، والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه

من



من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة، قوله من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل، فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية، والجسم هو الطبيعي المذكور، والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها، قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام لم يتالف منها الاجسام الى اخره اقول ذكر للاجزاء احكاما منها اربعة، اولها انها ليست باجسام، والثاني ان الاجسام تتالف منها، والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا، والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الراي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما نناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله باقتضاء الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة، واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد يسمى الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض، والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقتدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقتدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي، والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظ لا عن القطع، وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والعرضية في موضع من الكتاب، قوله ولا تتلاقى الى اخره، اقول هذا ابتدا شروعه في النقض واما احده من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان يلاقي الطرفين او يلاقي بينهما فان لاقاهما فاما ان يكون بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة، والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو بالف

وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس نسخه

بغير

ان الاوسط اذا كان كذلك يلقى كل واحد منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا يحجب الطرفين يلقاه باسره متن

الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني انضمامها في
كونه حاجبا لها عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم
الثاني ومع جميع ذلك يستلزم المطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ قدس الله
روحه لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقي احدهما لان الخصم
لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين
منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات
القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني وكان نقيضه
قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق
مع عدم الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله — ومع الملاقاة
وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما
سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان
المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الخصم بل نقصد ابطال هذا الرأي في نفس
الامر والواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب قوله وانه
بحيث لو جوز مجوز الى آخره اقول يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره — فيريد لمداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن بد من ان ينفذ فيه
اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك
لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض
للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكماء ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ
الموهوم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ
والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور
معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا
ينافس في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في
الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي

فيلقى

فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي
لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان
مغايرة الملاقي في الحالين من الحالتين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان
يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه
حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة
وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط ثلاثة اقسام والفاضل
الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني
اقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة
ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة
وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة
للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك
لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد
وسط مسبوق بحاله وملحوق بما جرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون
اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب وانما يلزم المصادرة على المطلوب
لان هذا البرهان على التفسير الثاني انما يتم باتصال الحركة واتصال الحركة لا يحصل الا بنفي
الجزء فاذن لو نفينا الجزء بهذا البرهان لنفينا الجزء وهو مصادرة على المطلوب قوله
واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط الى آخره اي المداخلة التامة يقتضي
ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان
بالاسر وحينئذ يرفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء
بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها
اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التفسير لا يكون ترتيب ووسط وطرف
الى هذا الغرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا ان
كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض

ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط له
لا بتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه
ثم لا يكون ترتيب ووسط وطرف
ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن
ما يكون عند المداخلة من الملاقاة بالاسر
بل ببقي فراغ وانقسم ما يتلاقى منه

الحكم الثالث فيقسم الجزء ولكن الحاصل ان محور للداخلة ناقص لاحكام الثلثة المذكورة
جميعا ٭ وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما
امتناع تالف الاجسام منها او عدم استتارها في الوضع او تجزيتها وهذه محال فالقول بها
محال ٭ فهذا تقرير هذه الحجة ٭ والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة
لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة ٭ وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهما غير
موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن
جميعه موجودا لكونه غير قار الذات فلا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة
والا لما انقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ولا يحل هذا الشك عند
تحقيق اتصال المقادير على ما سياتي انشاء الله تعالى وهم واشارة ومن الناس
من يكاد يقول الى اخره ٭ اقول يريد ابطال احتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره
من الاحتمالات المذكورة الاربعة وهولا لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا
على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا
بين ما هو موجود في الشى بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم
من الانقسامات التى لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى
من الاجزاء صريحا وهذا الحكم يعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم
من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ٭ ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة
انما تتالف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من
اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة ولكل منها يشتمل عليه الجسم
لا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج ان الجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا
هو القول بالجزء الذى لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به ٭ الا ان القائلين به
يقولون باجزاء متناهية وهولاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهولاء كادوا ان يقولوا بهذا
التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية ٭ قال وقد ناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب
الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه

ملاقاتها او ملاقاتها بالكل
او بالبعض وذلك يستلزم
القول باحد ثلثة اشياء
اما امتناع

بهذا التاليف والكون من اجزاء
غير متناهية



ارتكبوا القول بالطفرة ٭ ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير
متناهى في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ٭ ولما الزم هولاء اصحاب المذهب الاول الحركة
الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة المتصلة وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون
القريب ابطا منه ارتكبوا القول بسكون البطئ في بعض ازمنة حركة السريع ٭ ولزمهم من
ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع من الفريقين بالطفرة وتفكك
الرحا على ما هو المشهور ٭ قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد والمتناهى موجودان فيها ٭ قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على
العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة
المضاف ٭ والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهى ان اراد به المتناهى في المقدار
فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهى في العدد
فلا موجود في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اول منه لكنه
يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية واذن ينبغى ان يحمل الكثرة
على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة
اذ المقصود واضح ٭ قوله واذا كان كل متناه موجود فيها مولفا من احاد الى اخره ٭ يقرره
كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك الموضوع ازيد
من حجم الواحد او يكون وهذا قسمان ٭ والشيخ قدس الله روحه اشار الى ابطال القسم
الاول بان التالف على ذلك التقدير لا يكون مفيد المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به
ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد ٭ قال الفاضل
الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار
وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا للمقدار الواحد
منها يكون في الحيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشيء
من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لا بقيا متساوى متساوية النسبة
الى جميعها واذا لا امتياز اصلا فلا تعدد فلا ان الشيخ قدس الله روحه لما لم يكن محتاجا

ليس له حجم زائد من حجم الواحد لم يكن النقص بقيد
لمقدار بل عسى العدد ...
المجموع

الى اهل اللسان لم يحكم بالنفى والاثبات بل يحمل الامر على التجوز واقول عدم الامتياز فى الوضع لا يستلزم عدم ما يعرض لا متياز فان النقط التى هى اطراف انصاف اقطار الدائرة يجمع عند المركز بحيث لا يتمايز فى الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق فى ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند الداخل من يرفع التغاير الوضعى دون العقلى ومن يقع التعدد الوضعى دون العقلى فلذلك حكم الشيخ قدس الله روحه بارتفاع التعدد على سبيل التجوز : قوله وان كان لكثرة متناهية الى قوله فكان جسم هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين : واراد ان يؤلف من كثرة متناهية حجما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء : واما ساير باضافة بعض الاجزاء الى بعض فى الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما : قوله كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما نع لان يدخل فيه آخر مثله : قال الفاضل الشارح ينبغى ان يضمر فى المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات منها ومن غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت عن قلم الشيخ قدس الله روحه او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتألف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لا ان يفرض اولا تأليف للكثرة الاولى فى جهة ثم يحتاج التألف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة لا الى النسبة انما

يكون

يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها : والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه : واعلم ان الشيخ قدس الله روحه لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه قد يألف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا : قوله كانت نسبة حجمه الى الحجم الذى آخر الكل من متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر : هذا تال لقوله وان كان لكثرة متناهية حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الى ان قوله فكان جسم الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كانت نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه : وتقدير الكلام ان يقال ان كان لحجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر : واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا : قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التألف الى قوله هذا خلف : هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة ينتج به نقيض المقدم : وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه : والثانى باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا كان نسبة حجم المؤلف من عدد متناهى فى الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى تنبيه اليس اذا وجب ان نظر : الى قوله ليس لامتداده مفاصل بالفعل كانت اشياء كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية بين ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد ولا شك ان بعض الاجسام غير منقسم

والنظر فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف

لكنها الكثرة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناهى الى متناهى

ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية

بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيهاً لعدم
الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم؛ وانما اورد القضية الاولى مهملة وبين ان
الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان اثبات البرهان في الفصل الثاني هو ان
الاجسام المتناهية الابعاد لا يجوز ان يكون تالفه مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود
جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما بين امتناع وجوده
بعد لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضاً جزئياً لئلا يوهم الكذب الكلية فاهملها وسيتبين
الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كلياً؛ قال الفاضل الشارح انه
قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية
ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع؛ وفي الثانية بالامكان العام؛ اقول
انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركبه
من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع
تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون؛ والصواب
ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف؛ فكانه
قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم
بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن انه يزعم انه يجب فلما ابطله
اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب؛ وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر
والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان
يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئياً؛ وهو قوله فقد اوجب
امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا؛ وذكر الفاضل الشارح عليه
سؤالاً وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجوب
جسم لا يكون لاستدادة مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود
جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم؛ واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما

والوهم

واما ان كان خاصاً فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما
حصول كل واحد واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان
يكون عدم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك؛ اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب
عن كون الجسم مركباً عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله
بل هو في نفسه كما هو عند الحس الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب
اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلاً في نفس الامر
كما هو عند الحس؛ قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلاً للانفصالات
الى قوله امتنع انفكاكه بسبب؛ اي الجسم الذي حكمنا بكونه عدم المفاصل ليس مما لا
ينفصل بل يجب ان يكون قابلاً للانفصال كما مر في الفصل الاول؛ واسباب وقوع المفاصل
لا تخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافتراق
او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم؛ مثال الاول ما بالفك والقطع
ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم؛ تنبيه السؤال ان لم يكن

تذنيب

بالسيف الى قوله نورده؛ لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الآخرين
فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله؛ وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما
الوهمية لا يقف الى غير النهاية؛ وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء
ووجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة؛ وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور
في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية؛ وسمى الفصل تذنيباً لان هذا الحكم
فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسألة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث
الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يستبد
القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب؛ وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه تنبيه
انك ستعلم ايضاً ما علمته الى آخره؛ قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم
الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة
بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم

الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون الطرف السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير؛ والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد؛ ثم ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقها في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان؛ وتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاءها والا لكان القضيب مثلثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء؛

اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا؛ اقول المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم؛ فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط؛ والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والازاء الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام؛ والمراد هاهنا المعنى الاول؛ والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي؛ وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة لكميته اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل؛ وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا لمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى؛ والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى

المقدار يتصل بالثاني لهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث تحرك بحركة جسم اخر ويقال هو





الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول؛ ولما تقرر هذا فقول المقدار في قول الشيخ قدس الله روحه مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة؛ وانما قدم الثخن لانه اعرف فان العامة بالجسم يعرفون ثخانة الجسم ولا يعرفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى؛ والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر؛ وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا هو امر عارض في الجسم فيكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي؛ واما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان؛ ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم؛ فان قيل لم تعرف ان الجسم شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم تعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شأنه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته؛ قوله؛ وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك؛ الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره؛ قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة بجزئية الحكم عن الافلاك؛ واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه بالفصل او يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه؛ ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر؛ قوله ويعلم ان المتصل بذاته الى قوله بالامرين؛ اقول يريد بالمتصل بذاته هاهنا الصورة

والانفصال... غير قابل للاتصال... هو بعينه الهيولى... [illegible]

الجسمية وهي التي شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يفرض فيها الجسم التعليمي فهي
ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها مدوّرة ومكعبا وشكلا بسائر الاشكال
والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ قدس الله روحه
في الشفاء في فصل من فنه ان الفنا ونزاعوا ص بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم
فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ؛ ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي
الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ؛ ويريد
بالقابل للانفصال والاتصال الهيولى ؛ وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا
متصلة ولكن بغيرها اعني الصورة ؛ وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله ولا
يكون هو بعينه الموصوف بهما لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن
حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المراد لا غير ؛ ويقال
بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه احدهما وينتفي بطريانه ولا يكون موصوفا
بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون شيء
بعينها موصوفة بالاتصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الانفصال لانه لو قبل
الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه ؛ قوله
فاذن قوة هذا المقبول الى قوله بصورته ؛ قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده
متقابلان ؛ والمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال
المنافي للاتصال ظاهرة ؛ والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير
الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى ؛ والمقبول ههنا هو الصورة الجسمية
وهيأة الشكل التابع لوجودها وصورة الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة
الجسمية ؛ وهذا ايضا يدل على ان الشيخ قدس الله روحه انما اراد بالمتصل بذاته الصورة
الجسمية دون المقدار ؛ قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا المقبول غير
وجود المقبول ؛ نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث
له الانفصال فيمتنع ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصل قبل حدوثه

لو



وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غيره لان الشيء حين يحصل كان قوة قبول الشيء غير وجود ذلك
المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ؛ ثم قال واثبات المادة لا يمكن
الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من
محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة
قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور
الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت
شيء آخر هو الهيولى ؛ واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعدا
ما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الانفصال
عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله ؛ وهو الذي من شانه ان يتصل والحق
ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا
يتصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود
القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال
على وجود القابل له فيظن انه انما احدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده
قوله ؛ وتلك القوة الى قوله متجددا ؛ اقول المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو
ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين
فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما
فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند وجود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود
هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في
الاحوال جميعا غير المتصل بذاته وهو الهيولى ؛ وتلخيص هذا البرهان ان يقول
لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته ؛ وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا ؛ وقوة
قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه
يكون حال كونها ايضا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول

الانفصال وهو الشى يتفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى ؛ واعلم ان الاهم في هذا
الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شى
هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك
الشى يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال
والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما الىته
بل هو المسمّى بالمادة ولا بدّ من اتصاف شى ما متصل بذاته اليه حتى يصيرجسما فذلك
الشى هو الصورة فالمجموع هو الجسم الذى هو في نفسه متصل وقابل للانفصال ؛ والذين
يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسبون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتى
مقوّم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغى ان يعلم ان الوحدة الشخصيّة ؛ والتعدّد
الذى يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصّورة لتوقف
على احوال النسبة للنيه على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل المبينه
الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
ومحوجا الى مادة اخرى توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها
مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك
لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بالوحدة ولا بالتعدد وانما تتصف بهما
عند تعاقب الصورة ؛ والفاضل الشارح عارض للشيخ قدس الله روحه باقامة حجة على
نفى الهيولى وهى ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال
فاذن كان حلول الجسميه فيها جمعا للمثلين ؛ وايضا لم يكن هى بالمحليه اولى من الجسميه
وايضا الاحتاجت الى هيولى اخرى ؛ واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم
يكن الجسمية حالة فيها ؛ وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المتحيزة لجهة فيها
بالبديهة ؛ وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول
في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل بما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك
كونه صفة لذلك الغير وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما

فعل



بفعل الفك والمنفصل وليس كل جسم فيما احسب كذلك ؛ اقول هذا هو الوهم وتقريره
ان يقال الحكم استند للتمّ بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام
على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل
فان منها ما لا يقبل الفك والفصل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة
فلو كان فالة لحسب الوهم ؛ قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان في له مشابه
اقول هذا هو النسبة المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى الذى هو
الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال
لا في الوهم ولا في الخارج ثم يتذكر كون كل ذى حجم بحيث طرفه عن ملاقاة واحد القول
للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم
بكون شى من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم
له وذلك لتساوى الجميع في هذا المعنى وتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون
بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجرى مجراه ؛ واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن
ان يوخذ من حيث هو عام وكلى جنسا كان او نوعا ؛ وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو خاص
وجزوى وقد يمكن ان يوجد من غير اعتبار شى من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في
النهج الاول ؛ وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده ؛ فالشيخ
قدس الله روحه اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق
على الماخوذ كذلك كما مرّ ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شى واحد في نفسه مغاير لسائر
الطبائع ؛ قوله وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه مشابه وذلك لان الشى
الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف
فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضى الاختلاف ؛ قوله واذا عرف في بعض احوالها
المجعوله تلك الطبيعة اقول اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال
عليها او امتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة
فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن

القابل لكانت متنعته حيث كانت قوله لانها طبيعه نوعيه محصله تختلف بالخارجات عنها دون الفصول اقول قد بينا ان الطبيعه تكون باى الاعتبارات ماده و انها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعه الموجوده ليست جنسا لانها ليس لو قوبله على ما يضاف اليها محصلا اياها ولا ماده لانها مقوله على الامتدادات الفلكيه والعنصريه وغيرهما فهي اذن نوعيه محصله واما قال نوعيه ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعيه وانما ذكر ذكرا حتى لا نها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعه النوعيه لا محاله كذلك لان الشي الذى يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور لشي كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى ساير الصور له و كان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانيه مقتضيه للضحك فى الانسان دون غيره من ساير الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى الموجود طبيعه نوعيه محصله تختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيا اقتضته مع جميع الخارجيات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانيه التى هى طبيعه جنسيه غير محصله فهي لا يمكن ان تقتضي شيا من حيث هى غير محصله ثم اذا تحصلت بشي انضاف اليها ودخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيا اقتضت مع ذلك الشي الخارج عنها لم تقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا فى ان الجسميه طبيعه واحده بان ماهيتها غير معلومه والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم لازمها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضي الاشتراك فى الملزومات وانتقض بالوجود الذى يقتضي فى الواجب تجرده عن الماهيه وفى الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسميات فى محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال وللصاد

المتصل



والمتصل بذاته لا ينفصل بهذا القدر معلوم ومشترك وتنتقض الحكم وفيه كفايه فلا حاجه منا الى ما عداه مما لا يتعلق وعن المناقضه ان الوجود ليس من الطبايع الحسيه والنوعيه على ما سيجي بيانه وعن الثانى ان الطبيعه المذكوره يقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعه الجسميه مقتضيه لشي فى بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعيه متعلقه ليس لو اعتبار الكليات ويحل مراعاة ما ذكرناه فلا فايده فى التطويل والاعاده. وهم واشارة او لعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد الى قوله وما يشبهها قد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفرده واما مؤلفه وذكرنا المذاهب فى الاجسام المفرده بحسب الاحتمالات الاربعه وبقى حكم المؤلفه (الحكم) فنقول من المذاهب المتعلقه بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفه مذهب نسب الى بعض القدماء لذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهده ليست ببسايط على الاطلاق بل انما هى متالفه من بسايط صغار متشابهه الطبع فى غايه الصلابه وتالف البسايط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا ويقسم وهما للحجه المذكوره ومقاديرها فى الصغر والكبر واشكالها مختلفه وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساويه وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادى الى مثل هذا القول فى الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان ديمقراطيس ذهب الى ان تلك البسايط كريه الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى فى الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير مختلفه الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما تصدر عنها افعال مختلفه لاجل الاشكال المختلفه وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسه المذكوره فى كتاب اوقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم فى ذلك وذكروا اختلافا كثيرا لهم لا فايده فى ايرادها وبالجمله هذا المذهب بعينه هو مذهب مثبتى الاجزاء الا فى تسميه الاجزاء بالاجسام وفى تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجه المذكوره فى نفى الاجزاء انما اقتضت كون كل ذى حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس يوجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجه المذكوره فى اثبات الهيولى مبنيه

على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك
بل اما متصل بالتماس ومنفصل بزوال التماس لكانت المادة للجهة المذكورة متعذرا
بهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي
يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة
الفرضية والوهمية الى قوله ما يصح من المتباينين اقول هذا هو المنبه المزيل لهذا الوهم
وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة
اما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف والجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة
يقتضي ما تقتضيه سائر الاجزاء وما تقتضيه الكل وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق
له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها وجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما
في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول ظاهر الفساد والثاني
حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه فلنا النزاع في ذلك وقد
ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل
على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ
قدس الله روحه قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب
يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون
بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع
في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره واما بسط القول بذكر هذه
الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث في الكمية المقسوم و
يكون بعد القسمة طباع كل واحد من قسمي الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع
الخارج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف مما تقتضيه وانما قال
طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك
لان الطباع يقال للمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص
بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه

١٠٥

يلزم من ذلك انه يكون حكم المتباينين في قبول الانفصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في
قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا ان عاق مانع خارج من طبيعة الامتداد
لازم او زائل هو باستثناء انه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب
خارج من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك وزايلا كما في الاجسام
الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤالهم هكذا ان السطح الفلك عندكم
متصل بالحيز الاخر منه مثلا ويمتنع عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما
بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوز مثل ذلك في البسايط المذكورة فقال
له انما ذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد
الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير واتم ونحن في البسائط متشابهة الطبايع
فاذن لا مانع لها حتى يمنع عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق الى قوله
نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي يستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة
فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد
وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين
في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود
المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية فلا بد الكلام الى ان
نكره انما حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ قدس الله روحه
مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه
لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض
ايضا بان الامتدادات الجسمية عن افتراقه عند الانفصال ويتحدده عند الاتصال
فهي امور متشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا
ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واوردوا اعتراضات اخرى تجري مجرى هذين
نبينه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة الى اخره اقول هذا الفصل لا
يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مرجانا الاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها

اذا كان لازما طبيعيا كان لا يتغير بالفعل ولو فصل اي شيء منها نوع تلك الطبيعة لم يكن نوعه في شخص

بلا ترجيح ويشبه انه كان حاشية وأثبت في المتن سهواً وذلك لانه يعتبر المسئلة المذكورة
ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهيته اما ان يكون نفس تصورها
مانعه عن الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذن يكون تشخص الشخص
الذي يدخل منها في الوجود ذاتيا على الماهية وذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل
منها الا شخص واحد لا بفصل الانفكاك والا فلزوم الخلف وفي مصدر هذه
القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعه عن الشركة الا اذا اعني
بالماهية غير ما اصطلحوا عليه بحث ليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو
مقدار الى اخره يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال
الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من اثبات مقومات الجسم
المقصود في هذا النمط سماها تنبيها والمشهور عند الجمهور ان العظم لا يصير صغيرا
الا اذا كان اجزاؤه متنفشة فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء ويفصل والصغير
عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ قدس الله
روحه ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير مقدرة في نفسها وكون المقادير
اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها بصيرورة العظيم صغيرا
وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا
بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز
وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ قدس الله روحه ولا يستبعد واحترز عن
الفلك بقوله ان لا يخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله
ولا صورة جرمية اولى لكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل
مركب تكون هيولاه وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد
بعد في ملأ او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية اقول هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي
احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات الجهات
كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك

الصورة



الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه
المسئلة اوردها هاهنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احد المطالب
الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ قدس الله روحه ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه
وكل متناه شكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك
عنها وهذه حجة عول عليها افلاطن في ان الابعاد لا يفارق المادة قال الشيخ قدس الله روحه
حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة
لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا
كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج
لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا
محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى
ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتداد ان
غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية
انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يزيد بعد واحد من الزيادات بان يكون البعد الاول ذراعا
والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائد على الثاني هكذا وهلم جرا ويمكن ان
يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير
متناه في الطول الا ترى انا اذا انصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه
نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب
الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي يمكن ضمها
الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد ابدا لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول
المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية
ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب
حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد

الثالثة انه يجوز ان يفرض من الامتداد من هذه الابعاد المتزايدة بعد زائد واحد الى
غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت نفرض بغير نهاية الرابعة
ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد وكل بعد اخذته وجدت
جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ويرجع الى المتن فنقول اما قد الحكم في صدر
الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه
متناهيا بل يصح ان يقال لو صح وجوده لكان متناهيا قوله والامر الجائز ان يفرض
امتداد ان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى
قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما العاد يتزايد بعد واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية
قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اول تفاوت نفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة قوله ولان كل زيادة توجد فانها
مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة منها
قوله وايّة زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع
في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها البعد وتبيّن
هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اولى ويحتمل ان يكون
قوله وايّة زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي وايّة زيادات امكنت
اذا اخذت معها فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن
ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة
فيكون هذه الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من
الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات
الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله
ولان كل متعلَّق ولا بد للايراد لفظة ان وجه ويكون وايّة زيادات مبتدأ وقوله يمكن الى
ذلك الممكن خبره ولا يكون فيه عائد الى المبتدأ ولا يجوز ذلك قال وتركيب البرهان
ان يقال اما ان يكون هناك بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني



باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد من الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد
والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون
هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن تصدق على كل زيادة انها حاصلة في
بعد ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة في بعد صدق على المجموع انه حصل في
بعد فاذن وجب ان يعرض من الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى
اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي
قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا
في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل و
هذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل
كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا
بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما
جعل قوله وايّة زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور
وظهر البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه
فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات
الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه
القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بيّنة قصد اثباتها
بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه
امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات
والمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا
يحصل ما فيه من الزيادة في بعد اخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد
فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما محدودا بحد معيّن لا يمكن ان يوجد ما هو
ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي

في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على بعد محدود متناه من جملة
الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة؛ قوله تصير البعد من الامتدادين
محدودًا الى الزيادة عند حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان لا يمكن الابعاد التي
نفرض منهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه؛
قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده اي اذا انتهى الى بعد
لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما؛ قوله والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن
وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد
يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية
التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال؛ قوله وهو ذلك المحدود
اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال ويظهر من جملة ذلك انه
لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
غير متناهيين والشيخ نور الله مرقده لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم؛ قوله وبين ان
ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة
بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ومعناه ظاهر قال
فان قيل ان الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي
الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد
واذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب؛ فنقول لا
شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان ينتهي الى بعد واحد يكون مشتملا
على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما
غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول
اما ان يكون بعد يشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون
بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه لانه
فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات؛ وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك

الزيادات



الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب
ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك
الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور
مؤكد بهذه الحجة؛ اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع
منفصله غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه قوله
وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي رحمه الله
هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما
ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد
آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد
آخر اذ لو كانت تلك الزيادة موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا فكانا متناهيين؛ و
ان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا
يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على
التاسع فقط بل عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر
فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من
وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني
ان البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل
على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان
فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة؛ والغرض من ايراده
ان المسالحة المنفصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله
لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول كل
زيادة في بعد فصارت هذه المنفصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك؛ واما
بقي لا التباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل
حاصلا في بعد على ما مر ذكره؛ فهذا ما امكن ان يقال في هذا الموضع؛ وانما

اقتضاه كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يستعان اثبات التناهي ان اسحاله ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على ما فرض كرة من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما بقي بعد ان يفصل من الجهة التي تتناهى منها قدر ما متناه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا منها الفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين منها وهما مشهوران فيه اشارة ولقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود تنبيه بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى قبلنا ولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم يجي البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شي تحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به واذن الشي المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل بالوجوب تناهيه قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او لحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل و الامور التي تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم

الفطر ويستحيل ان يوجد بوجود نقطة يسامتها صح

الشكل

١٠١

الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لانما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لانما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشي غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه وهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان يرتفع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كليته هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه اما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل و التكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات واما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشي المتناهي والشكل هو اعتبار الشي مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء مفروض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر

كثيرة وادن لا تكون الجسمية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة ولا والعارض بشان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعهما بالعرض يستلزم رفعهما لا ان تكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه اجزائهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بعبارته للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مغايرا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء الكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال برأسه ثم اخذ في الاعتراض على كل واحد منها بان الاختلافات التي تؤدي الى العوارض بدءه المادية المذكورة ما طلب القول فيه بما لا يحتمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل وقد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للوصل والفصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي من لواحق المادة





فاذن حصولها يقتضي كونه قابلا ولما فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح هيهنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة فليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله بقي ان يشاركه من الحامل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا وهو يوجد في بعض النسخ بعده فالهيولى اذن تاثر في وجود ما لابد للصورة في وجودها منه كما هي بالشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وتبين منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها و تشخصها الى الهيولى لمناهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب وهم واشارة ولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء آخر وان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا شك يورد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل الامتداد المنفرد عن العائق هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كان له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا اذ يلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم تعترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء آخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع

البسايط اذا خالفت احكام الجزء الكل فيها كالارضية المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتميز بوجود جزء عنه محلا او تركيب ويكون جزئيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن قد يجب تقييده بالسبب ؛ ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول انك يريد ان نفرق بين الصورتين بما يقتضي الحال المذكور في احدهما دون الاخرى ؛ وتقريره مجملا ان الفلك له مقدار قد عرض له بسببها الكلية والجزئية ؛ وما على اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعينه مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا ؛ واما الامتداد المفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما اذ لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية الى قوله صورة الكل معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ؛ ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره ؛ والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته ؛ والطبيعة القوة من ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره ؛ ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له ؛ وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزء الكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل شيئا للكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل ؛ وقد اختلفت النسخ ههنا ففي بعضها لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها و الاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لكونها فاعلا لقوله لا يكون ؛ ومعناه لا يكون للجزء صورة

الكل

الكل بعد حصول صورة الكل فهو الاصح ؛ وفي بعضها لم يكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله ولا يكون ضميرا يعود الى لفظة ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله بالكل فيكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله بهذا له عن عارض ومانع وسبب مقارنه ما نقل تلك الصورة وبجملها وتجزيها ؛ اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الاخر ؛ ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وسبب مقارنه المقتضي المقابلة للصورة الجسمية الحاملة التي اياها المتجزئة بها لطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الى قوله بحاله مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس الطبيعة الواحدة لا تقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ؛ وتختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل ونقديره لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم لا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ؛ برواية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ؛ برواية بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ؛ برواية او مصلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده بلفظة ههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم يقع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل ؛ واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة

اخرى تسلسل المواد والا فالصورة ايضا وحدها مخالفة لهما بوجه احتاج الى
مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزءها سبب لكونها اولى بان تكون
كذلك قلنا ولكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المفردة عن المادة و
الحوادث ان المدعي هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور و
الاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي المتقدم والتاخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة
ومتاخرة بسببه على ما سياتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى
المادة ولم يحتج هي الى غيرها تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل امر ان الصورة الجسمية
ه يريد بيان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضي ذاتها بل انما تستفيده من الصورة
الجسمية وهذه مسئلة يبنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات
وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور اي الذي
ذكره في هذا الفصل واما الثاني فلما نذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق
على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول
والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبين منه انها
هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد قوله ولو كان له في حد
ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال
عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن
فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا
للحجم هذا خلف قوله او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى الاشارة وهذا هو
القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو
منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده
منقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدي من المشير وينتهي الى المشار اليه

وينقطع

وينقطع انتهاؤه بالانقسام في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة كان وراء
المنقطع شيء من المشار اليه فان لا يكون المنقطع منقطعا فكل منقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم
(المقطع) وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة مبتداه ولا يجاوزه يكون منتهيا لها وهذا
هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة قوله نقطة اي لم ينقسم (ان)
البتة خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا
ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في
جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى
التقدير الثالث سطحا واما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض
احدها ماخذ الاشارة لم يبق الا اثنان والحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع (مقطعا)
بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكل ذلك باطل فكونها ذات
وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء بين من تصور ماهياتها
فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذات قابلة للانفصال تكون محتاجة
الى الحامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون الاحالة في غيرها والا لكانت
جزء لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني
لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة تنبيه
فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع الى قوله هناك ش يريد بيان امتناع
حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور
في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت
بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها فصارت حينئذ ذات وضع
بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى
في موضع من المواضع او تحصل فان تحصلت فلا تخلو اما ان تحصل في جميع المواضع
او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محال لان بديهة العقل
والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى

([illegible] حصولها في الجميع من المواضع او لا يحصل في شي منها)

وان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع كان وكان حصولها في ذلك
الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة
وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان لحقتها الصورة او حصلت
بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود
والشيخ اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن
ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان
الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجب لها وضعا هناك او
كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى واما الذي يمكن فيما نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه
وبين نظيره اما بيان الامتناع فان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي
حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى
لم تكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود
وهو ان يكون للهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا
في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان
قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع
الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين لسبب
ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها
في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا
اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله
واما الذي يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس
يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا الى اخره وهذا
بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان لحق الصورة بالهيولى

وبان

لحقتها

لسبب

بمادتها



وبان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان يساوي نسبها الى جميع
المواضع التي يقتضيها الصورة التي يلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها و
بحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا
ان يقال الى كاجزاء الارض واما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال ان الصورة النوعية
التي يقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة
نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول
الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية الحيز فلاجل هذا خص الفرض
بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في
الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب
الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء
يقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه
بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء المواضع المائية الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع
الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك
وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي فههنا سببان احدهما
الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو
سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله واما لا يمكن هذا ايضا لانا
جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول
وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة النوعية
في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة
واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم
بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لا قتضائه لا الحصول في موضع مع عدم اولوية
احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن
يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص

الهيولى المجردة ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير
حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الحديدة تقتضي الحصول في احد اخر
مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها
هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع
السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاحياز منه بذلك الموضع وههنا اذ ليس وضع
سابق فلا مخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكال لمن هو ان الجسم
العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها
فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول يكون صح
في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة
نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية
عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب
منه عين ولا اثر واما تشكله بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف
متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة
فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير
مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة تنبيه
فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية
وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل
الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان
تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم تتعرض للقسمين الاولين
منها لظهور فسادهما واقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب
ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول
ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع الهيولى المجردة بالصورة لا يدل

اقتران صح

بالذات



بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير
مقترنة بالصورة ابدا او ينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا
تتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صورة اخرى
يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم
ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا
تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن
تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فالشيخ قدس الله
روحه اورد ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم الكلي بمقارنة
الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان الحكم بامتناع انفكاكها
عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد ان تكون الى قوله الجرمية
اي وكيف نحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلاثة احدها
قبول الانفكاك والالتئام والشكل التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من
العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات
وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير
واجبة لذواتها فهي انما تجب لعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع
الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين في
علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون
تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ولحالها تكون
متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية بسهولة قبول الفصل والوصل
وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا
باحد هذه الامور قوله وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص
متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين

ليعلم ان الحكم صح

او الوضع . ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فان جسميته تقتضي
ان يكون في مكان او وضع غير معينين بل ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع معينين
تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني . فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق
مكان خاص او وضع خاص معينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر
وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل
ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين . واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها
فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف . والمقتضية
لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة
لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين . ومما يوضح ذلك
بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء وارادة
الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او بعكسه . والفاضل
الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة
يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في
العنصريات الى اختلاف استعدادات موادها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات
الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط
الصور . والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا
عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما
تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام
انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك . ومنها
ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول . وذلك لان هذه الصور
لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون
حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون
محلا له بشواك فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور . وايضا

جميع



جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور عدما للبعض كالمنفصلة
لصعوبة القبول ~~المقتضية لصعوبة القبول المقتضية~~ لسهولته وان من الجائز ان يكون
صعوبة القبول عدما لسهولته وثبت العدم لجواز ان يكون عدميا . والجواب ان
استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية
المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم
هذه الصور الجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك
وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لانها ملزومها لانها صورة الفلك لا غير . واما اسنادها الى
المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا . واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما
فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة . واما الباقية
فعلى ما بين في مواضعها . والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام . ومنها المعارضة
اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا
لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا . وثانيا بان القول بكون تلك الصور
مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك
من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض مناقض للقول بان الكثير لا
يصدر عن الواحد . والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل
من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه . وعن الثاني
ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور
تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط
الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا الى البواقي وبهذا حل
تلك الشكوك على ما اعده الشيخ قدس الله روحه من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا
الفاضل اشارة واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جسمانية الى
قوله والشكل . قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها و
تشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد

ان تبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى شيء آخر غير الهيولى لولاها
لكانت لا يدل ولا اشكال متشابهة انها كانت الهيولى ... الملكيتان مشتركه ، وذكر
الفاضل الشارح ان هذا الكلام يتضمن جوابا عن سؤالين يذكر على ما مر ، اولهما انه لما
استدل على ان الصورة لا ينفك عن الهيولى بانها لو فارقت لزم المقدار والشكل اما للصورة او
للفاعل او للحامل والزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد
فيجب استواؤها في المقدار والشكل ، وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصورة النوعية
باختلاف الكيفيات كان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لا لاجل صورة لكان
الاختصاص بكل صورة لا لاجل صورة اخرى ، ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا
والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة
قوله ولا يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جزئياته اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة
يحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية ، والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه
الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يختلفا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما
يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اى الى مشخصات و
ذلك لانها لا يحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل يحتاج الى علل بعد تغايرها وانفصالها عن
العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج
لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي
يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل بعد وجودها
ليصير تعينها فيها الى سائر العلل عللا لا يتماثل ، ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من
خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة
والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجة فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة
واما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى ، قال
الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي
اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها

ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول ... الاستعدادات المختلفة في المادة ، وهذا
السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار البينة لوجود
مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يحرك الحركة
المتصلة على الدوام ، وبالجملة الاسباب التي ينتظم بتعاقبها امور العالم على ما هو عليه في
نفس الامر قوله وانه وسيتبين ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة الى آخره ، يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام
المحتملة ليتبين ما هو الحق منها ، قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت
تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الاخرى
او لا يكون لا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام الاول منها على
ثلثة اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة
لكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة ، والحق من جملتها عند الشيخ
واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا
العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث
يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما
علة موجبة للآخر ولا معلولا له وكان لا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق
لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يفطنون لذلك
ويظنون ان التلازم من شأنه ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط
بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل ، والشيخ لم يتعرض لذلك اولا
بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون
لذلك كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية
لما لم تكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ، ولما استحال ان يكون
القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه
من الوجوه ولذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علة الهيولى بل طلب وجه التلازم

من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل و
نفى القسم الثاني وهو ان يكون احد المتلازمين علة للاخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور
في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه
شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى رسم الفصل بالوهم والسنه فهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان
ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما امام الاجزا وبالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما
ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى
مقارنة الصورة فوائد منها انه قال في ان تقوم ليعلم انها مفتقرة اليها في وجودها لا
في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي
لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من حيث لا باين ذاتها
ذات المعلول لا كالبارى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان
المقارنة حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة
عن الذات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى والصورة ومقارنة الصورة للهيولى
متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة
ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب
ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد
وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما و
يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل
ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في
اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاج في اتصافها بالعلية الى معلولها
المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما تاخر عنها ثم قال وهذه القضية
يعني ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان
متضايفان ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة

في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الحجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى و الهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة صح

قال

قال وسيلزم ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فبينا انه ليس على
وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخير وهو ان يكون الافتقار
من جانب الصورة مطلقا فبينا انه لا يفيد التلازم اذ القائل به لبعض الاصحاب في
علية قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان
الآلة لا يكون موجدا الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة
القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة
هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة
والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد
عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من
اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر
واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان
يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول
لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء
من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد
عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون
سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمته لذلك القسم الى قسمته قال ثم ههنا
مكان لمظنتان الاولى انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس جعل اللازم
ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد
مع الاخر او بالاخر من غير اثبات السبب وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة
ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود الثاني ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة
كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا
فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام

يحذوف؛ اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده وسياتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي الافتقار الى واحد منهما صح
قال اما الصور التي يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال الى آخره؛ صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرا زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان آخريان؛ واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي. واما الصور الفلكيات فلا يفارقها اصلا؛ اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها، واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها، والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود؛ ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين لما نذكره؛ قال ولابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر آخر؛ السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة؛ ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة؛ فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص؛ ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد لاحتياج الى علة واحدة بالعدد؛ فعلم ان هناك شيئا آخر سوى الهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود مضافا من حيث هو صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها؛ وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتادية الكلام

بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد صح



الى اثبات هذا المبدأ المفارق بنص في هذا الموضع اشارة يجب ان يعلم في الجملة ان الصورة الجرمية؛ وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا. يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصورة النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى؛ قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات؛ الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة؛ الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ان يكون متاخرا عن الثالث؛ والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثامنة من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة؛ قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء؛ ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فيخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد لا يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور؛ وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو ذلك المناسبة المعنوية؛ ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والشكل وظاهر ايضا انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء

بعضها

فهو اما مع او يكون متقدمًا عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها
ولقايل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن
المقدار لكونها نهاية المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي
جزؤه والشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها اقول والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما
اذن غير متاخرين عنها لان ما لا يكون علة الشي لا يكون متقدما عليه بالعلية و
التقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل
الجسمية وان لم تكن متقدمة عليها بالعلية لكنها متقدمة عليها بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها
اللازمة والزايلة وان لم تكن شي من تلك الاجزاء علة لشي من تلك العوارض فهذا ما عندي
في هذه المقدمة اقول وهذا البيان يفيد تاخر المتشكل عن ماهية الصورة و
نحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما
لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في
تشخصها اليهما ولا بعد ان يحتاج الشي في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين
والوضع المتاخرين عنه واذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من
حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع
قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت
هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما متقدمان على الجسمية
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة
وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة
مطلقةً في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقايل
ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل الذي
قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر

ان

ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة
فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى
المعينة كانت ومنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي انما تلد
تشخصها وهي سابقة على تشخصها وستاتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن
قوله ولو كانت سببًا القوابها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة
لوجود الهيولى وقوابها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه
وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله وكانت الاشيا التي هي علل لماهية الصورة
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة
لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشيا التي هي علل
لماهية الصورة والاشيا التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على
الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى و
معناه على اول الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضي
تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعًا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى
فان العلل المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية
الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف
الآخر عنها قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس
من احوال المعلولة لماهيتها فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود
قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة
المذكورة وهذه الاشارة اليه بانا قلنا انه قد توهم انه اذا سقط هذا القدر من المتن وضم
ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوًا ا
اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة
هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة

لو جاز كون صورة متشخصة
لا الصورة من حيث هي صورة
ما الا الهيولى كون علة
مطلقة للهيولى صح

فيحتاج حينئذ الصورة وجودها وجود الهيو

فان المعلول قد يكون مباينا عن العله مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلوله للصوره لم تكن مباينه عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشى عله لوجود شى ويكون حقيقه تلك العله يقتضى ان يصير حاله فى ذلك المعلول فيكون الصوره عله لوجود الهيولى ويكون ايضا عله لحكم آخر وهو صيرورتها حاله فى ذلك المحل ، وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلوله لماهيته فان اللوازم المعلوله قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلوله لماهيه الصوره الا انه لا يجب ان يكون مباينه عن ذات الصوره لان المعلولات المقارنه لعللها قد يكون معلولات لماهيه العله مثل الفرديه للثلاثه وقد يكون معلولة لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلوله لوجود الصوره التى يزول مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلوله قسمان : ان المعلولات المقارنه قد يكون معلولات للماهيه وقد يكون معلولات للوجود : بل مراده ان المعلولات بحسب القسمه العقليه قسمان مقارنه للعلل ومباينه لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا ، وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من ثانيه الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العباره لجواز ان يكون بعض اسباب وجود الشى انما يكون عنه وجود شى يكون مباينا لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ، ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا ، ويظهر منه انه اراد يقول ههنا فان اللوازم المعلوله قسمان ذلك التجويز العقلى واراد بقوله كل قسم منها داخل في الوجود ان البحث يقتضى وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لم ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجه بل هذا الحكم انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصوره ليست عله للهيولى ، وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حاله في الهيولى والحال محتاج الى المحل ، فالصورة محتاجه الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة عله لها لاستحاله الدور فقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصوره عله لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان

مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشى انما يكون عنه وجود شى يكون صح

لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجه فالذى عندى ان الحجه التى يريد الشيخ صح

الصورة



الصورة يكون محتاجه الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير عله لثبوت صفه للصوره وهى صيرورتها حاله فيها او لان الصوره عله لحلولها في الهيولى ويكون ايضا لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلوله لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينه عن ذات العله فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصوره لو كانت عله لوجود الهيولى لكانت الاشيا التى هى علل الصورة سابقه ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصوره وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كان الهيولى محلا للصوره فاى حاجة بك الى هذه الحجه الدقيقه على انها ليست معلوله للصوره بل يكفيك ان يقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشى لا يكون عله لذلك الشى فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجه التى ابتدأ بها فهذا ما عندى في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها عله مطلقه للهيولى لوجب ان يكون الصوره بنفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها او تشخصها سابقه بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصور الموجوده المحصله في الخارج وجود الهيولى التى هى معلوله لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلوله بحسب الروايتين جميعا ، اشار قبل الخوض في بيان استحاله ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلوله للصوره فهى غير مباينه عن الصوره والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العله المشخصه اى لا يمكن تحصل العله في الخارج بدونه لان العله اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلوله من حيث الايمان ذاته ذات العله اى مع انها معلوله غير مباينه الذات عن ذات العله فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال اخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه ، وهو كون الهيولى متقدمه على نفسها بمراتب

ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهيه لا للوجود
لانه لا يجوز ان يكون الشى معلولا للوجود ومقارنا له فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للماهيه ومقارناه
ومقارنا للوجود كالفرديه للثلاثه وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلوله
لماهيه الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلوله لماهيته على ان
المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهيه فى جميع الصور بل قد يكون
معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شريكه لها لما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه
وان كانت ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلوله لذات الصورة فهى ايضا معلول مقارن فلا
يصح تقدم الصوره بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون مباينه وقد تكون
غير مباينه ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان
وجود الصنفين من المعلولات اعنى المقارنه والمباينه فى الذهن وفى الخارج معا بقوله
فان اللوازم المعلوله قسمان كل قسم منها داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا الشان تمم
البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زياده كما ظن هذا الفاضل
وان الحجة المذكوره متعلقه به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة قوله ولكن
قد علم ان التناهى والشكل من الامور التى لا توجد الصورة الجرميه الى قوله سبب لذلك
قال معناه ما مر فى المقدمه الرابعة قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه الفاضل الشارح و…
يتم وجود الصورة السابقه الى قوله على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله …
ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهى والشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها
فهما غير متاخرين عما هو تتمه وجود الصوره كما ذهبنا اليه والباقى ظاهر وهم وتنبيه
ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى ان يستوى للصوره وجود فقد صارت
الهيولى علة للصوره فى الوجود سابقه فيكون الجواب الى قوله الى كلام مفصل قال
الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصوره لا يستوى لها وجود الا بالتناهى
والشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه
ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشى اليه وجب ان يكون علة للشى بل قد يكون وقد لا يكون



والمحصل القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة لنا اليه الآن ولقائل ان يقول انقول بان
الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقولون فان قلتم بطل قولك ان الصوره شريكه لعلة الهيولى
لانه يلزم من القولين كون الصوره متاخره ومتقدمه معا وان قلت ان الصوره لا تحتاج الى
الهيولى لم يكن الهيولى متقدمه بوجه ما على الصوره فبطلت حجتك السابقه واقول انه
ذهب الى ان الصوره من حيث هى صوره تكون متقدمه على الهيولى وشريكه لعلتها ومن حيث هى
متشخصه محصله فى الخارج تكون متاخره عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها و
تحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نفرض كونها محتاجا اليها فى ان تستوى للصوره وجود اى لم
نقل هى العله الموجده للصوره ولا انها العلة الفاعله لتشخصها وتحصلها بل وصفنا بالاحتياج
اليها محتاج اليها فى وجود شى يوجد الصوره به او معه اى تعيينا ان الصوره تحتاج الى الهيولى فى
(اذ القابل لا يكون فاعلا)
وجود التناهى والشكل الذين يتشخص ويتحصل الصوره بهما او معهما موجودة لكون الهيولى
قابلة لهما فاذن تعنى الهيولى متقدمه على ذلك الشى وعلى الصوره المتصفه بذلك الشى
من حيث اتصافها به لا على الصوره من حيث هى صوره قوله ثم لنحصل ما بعد هذا الى الكلام
المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه
اشاره انت تعلم ان الصورة الجوهريه اذا فارقت الماده فان لم يعقب بدل لم تبق الماده
موجودة فتعقب البدل مقيم للماده لا محاله بالبدل للخارج اقول يريد بيان كيفية تقدم
الصورة العنصريه على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى
على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقه او واسطه
للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان
تكون الصوره محتاجه الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى يمكن زوالها
عن الماده ليست بمتاخره فى الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصوره الجوهريه اذا زالت عن
الماده فان لم يحصل عقيبها فى الماده صورة اخرى يكون بدلا عنها لم تبق الماده موجوده لما مر ان
الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصوره الزايله بالصوره الحادثه
مقيم للماده اى حافظ لوجود الماده بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا

ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان يقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان التى ما لم توجد لم تكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا اقامة ؛ قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما سبق لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة ؛ وشك آخر وهو ان قوله معقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما ؛ واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين ؛ فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة ؛ فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بلى لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان ؛ واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر ؛ وهذا بعينه هو الذى اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يمكن ان تكون ذات العلة كما سبق ذكره ؛ فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للهيولى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ؛ ثم انه جعل الصورة من حيث هى صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلة ولم يجعل الهيولى من حيث هى هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هى هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة ولا يمكن ان تصير فاعلا ومعطيا للوجود ؛ واما الشك الاول الذى اورده الشارح فينحل بما ذكرناه من ان كيفية تقدم احدهما على الاخرى ؛ واما الشك الثانى فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم

عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين بالاين من حيث هو اين معين ؛ لاحتياج الجسم الى الجسم معين ؛ واما قوله ثم لا يلزم ان هذه الاعراض صورا او مقدار لعلى انه يظن ان الشيخ رحمه الله اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذى هو الصورة انما هو جوهر مقيم جوهرا هو جوهر ومادته وهذه اعراض فان اعراضا لانها امارات احسانا مستحضرة لا في جسميتها بل في تشخصها بانها العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بموجه ؛ واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بحجة لما ذكره لان الذى ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافى اقامة المادة بالصورة ؛

اشارة ليس يمكن ان يكون شأن كل واحد منهما ان يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه ؛ يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ؛ وهو ان يكون هناك شئ آخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناسب للدور المذكور في الفصل المتقدم وقد اما يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثانى ايضا راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر ؛ وهذا القسم هو الذى جعله الفاضل ثالث الاقسام الاربعة التى اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه لم يتعلق ذات كل واحد منهما بالاخر الى قوله ؛ وذلك مما قد بان بطلانه ؛ وهذا هو الذى يكون الاقامة فيه مع الاخر ؛ وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى اوردها وهو كون واحد منهما غير محتاج الى الاخر ؛ وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه اولم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر ؛ وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه

والاين من حيث هو اين يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين
صح
محل وكتابه

١٢٢

الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور
المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا
لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا صحابة
اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا
كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر
وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن مثال
من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات
فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى لان احدى
الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا تكونان معا ولزم من احتياج
الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا نعقل الا في الاضافات قلنا
دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا
عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون الثاني هو الذي بعينه يدل على ان
الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس
اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل و
لا الاحتياج بينهما دائرا كما الزمه بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب
الاخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته
بل في صفته تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا
على ما هو المضاف المشهور حدث حالتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها
الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما
دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى
الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون من المتضايفات
ليست من جملة ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا
وحال الهيولى والصورة ليست هذه الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما

الاخر

بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم
يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما
ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى بيان وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف
يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله فقد بان انما يكون
التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية
سواء وقد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر
من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول و
هو الذي قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة وواسطة او شريكة
للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين فبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله
وللصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان نطلب كيف هو انما خص الكائنة
الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع
الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل الثاني لهذا الفصل وهو انها
تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة
معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى اشارة انما امكن ان يكون ذلك
على احد الاقسام الثاني الذي هو به تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا
وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك
الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية
ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه سببا اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة
العلي على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة وان
الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيته منه وهو
كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما تتعلق بها من الجسمانيات
والابعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا وسيجيء ذكره وبيان صفاته واما
المعين بعقب الصورة فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصورة وسماه معينا لانه يفيد

بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو بعينه السبب الاصل في
اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين
هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور
المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست كافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد
لا يكفي في وجود الشيء ولان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه مع
ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه
وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى امور اتفاقية من خارج طبيعية او
قسرية يتحدد بها ما يحصل من القدر والشكل على ما مر والعلة التامة لوجود الصور
المتجددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها
وحينئذ يكون السبب الاصل داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين
على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا اعني سبب اصل وعن
معين تحصل وجوده عن السبب معقب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل
ولعله سماه اصلا لا حل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين
الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا
تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة
القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل
في اقامة الهيولى بما تشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان الفقد ما يلونها
من الاحوال النوعية قوله وتتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحمل
بيانه كلام غير هذا المجمل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى
بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه
شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع
انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان بمادة اخرى لزم التسلسل وزعم الشيخ
ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخر وهذا الاتقضى





الدور ولانا نجعل ذات كل واحد منهما علة هيولى والصورة للتشخص الاخر ولقائل
ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر متوقف على انضمام ذات كل واحد
منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل واحد الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد
منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم الى غيره ويمكن ان يجاب عنه بان
يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما
موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما
تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث
انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول
ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى
ما فان هذه الصورة لا يعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما
بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن
تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني
ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص
بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص
بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل
الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى واشباهها المسماة بالمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص
الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه
المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس
بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوجد لا بشرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان
يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل والثاني يذهب ههنا
والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا
واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح

الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية
وهم وتنبيه اولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه الى آخره
لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث
الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم
او التاخر اولى من الاخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي
يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة
الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل
عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجدهما معا اقدم
من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول تذنيب بحث ان يتلطف من نفسك
الى اخره الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم
الصورة حال العنصريات ان يعلل كل واحد من الهيولى والصورة بالاخرى هناك
ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما
ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى او واسطة وآلة او غير
علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى
قال الفاضل الشارح ولا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد
وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها فان قلنا ان الصورة اذا زالت
وجب ان تعقبها بدل وتعقب البدل ممتنع لا دائها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات
بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر
في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امرنا بالتلطف ههنا في
معرفة ان الحال فيهما واحد واقول ويتفاوت فيهما ايضا بشيء اخر وهو ان استعداد
الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات
غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة الخارجة الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا
التفاوت تنبيه الجسم يسمى بسيطة وهو قطعة والبسيط يسمى بخطه وهو قطعة و



لان السائل لا يمكن ... هي الصورة ... الهيولى

والخط يسمى بنقطة وهي قطعة الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي
والبسيط وهو السطح والخط ويقال لها في النسبة نوع اخر غير حملها وهو النقطة والجسم
هو مقدار ذو وضع له ثلاثة ابعاد له ابعاد ثلاثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعد
ان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة شيء ذات وضع لا جزء لها
والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر
كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار
التناهي فلذلك اتصلت مباحث الفاي بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم
التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبعث المباحث الباقية واورد هذا الفصل
بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي هو التعليمي لانه بالذات
معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي ولذا افاد بقوله الجسم يسمى ببسيطة
اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع
امتداده الا حد في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من
حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتداد
فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد
مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بالامتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات
اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط
ينتهي بالنقطة وهي ليست بعدا ان العدم الامتداد ههنا قال الفاضل الشارح انما لم
يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطة لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري
فان نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به ينتهي
الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يقول هناك ثلاثة امور اولها ماهية السطح الذي هو
المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم
المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له
اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا

فنهايتها

مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهايته مضافة الى ذى النهاية قوله والجسم
لزمه السطح لا من حيث تقوم جسميته الى قوله يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده ان
السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين تصور
جسم غير متناهى والشى لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم و
نحتاج فى معرفة ماهيته من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل قيل
معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحد يشتمل عليهما او لكون
تصور الشى غير مقتضى لتصور اجزائه وكيف ما دار ... فلا يجوز مثله فى الشكل والتناهى
اولى والجواب عنه ان اجزاء الشى فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى
الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت
الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة فى حد الجسم يدل على صورته والقوة
الماخوذة فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا
محمولين على الجسم فبين الشيخ رحمه الله بوجه اولا انهما ليسا جزئين فى الوجود وذلك لان
السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون
ذى السطح وذى التناهى جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين ثانيا انهما ايضا ليسا
كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشى كما يتقوم بجزئه العقلى و
بجزئه الوجودى فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل
والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتى
وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث لزمه التناهى انه
يشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى وهو يقتضى ان يكون عروض التناهى للجسم قبل
عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر
عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان
يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فى برهان
لم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة

السطح

للسطح يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قريب انها من المضاف المشهورى
فلعله يعنى ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية
وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى
معروضه سببا للعروض ذلك العارض عن المعروض وان تلك الاضافة لا يعقل الا بعد
العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخلط فى كلامه ولا يبالى اين يذهب وما
حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع
بانه ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة قوله فاما السطح كسطح الكرة
من غير اعتبار حركة او خط فيوجد ولا خط الى قوله ولا نقطة يريد بيان ان لزوم
الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهى فانهما لا يعرضان لهما مع عدم
التناهى ويجب ان نعرف اولا الالفاظ التى استعملها فى هذا الموضع فنقول الكرة
جسم يحيط به سطح واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح
متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة يكون جميع الخطوط
الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز
المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرها واذا انطبعت الكرة بسطح مستو حدثت فصل مشترك
من السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية
مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر وقطر بينهما هو المحور
ومنطقتها هى اعظم الدوائر على سطح الكرة الذى يساوى ابعاد جميع النقط المفروضة
عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد امرين اما القطع واما الحركة قوله واما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة
ما او بالفرض الى قوله قسمته بها يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد
ثلثة اشياء احدها القاطع والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما
يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة انما يقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة
فى الجهات المختلفة هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود

مركوز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اى كان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع وكذلك حال المركز؛ ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره مرارا؛ قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل القاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين؛ وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل واقول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا تعرض والدائرة ان لم نفرض فيها شئ لم يلزمها شئ مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالعرض ولا يرتفع بان يقول انها لازمة وان لم نفرض لان تصور المنتصف فرضي فضلا عن التلفظ به قوله وان يعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود الى قوله فكيف يكون ذلك بعد حركتها افاد ههنا ان هذه الامور كيف ترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدى شئ غير حقيقي بل هو تخيلي فقط؛ والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما يتأتى لك ان تأمل ان الابعاد الجسمانية ممانعة على التداخل الى آخره؛ يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية فكانه يدعى كون هذا الحكم اوليا؛ وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاشبه ان الجسم لا ينفذ في جسم واقف عن منع عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولى في المبادي التعلم به وبما شاكله فان من سوعد بعينه عند حكم اولي نبه عليه بالاستقراء؛ وكذلك قوله للابعاد لا للهيولى ولا لسائر

موان دلك صح

الصور

اخره

الصور والاعراض فانه ايضا مبنية على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم بالذات ولا شك في ان عظمين مجتمعين مما اعظم من احدهما وان الكل اعظم من الجزء والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا للجزء؛ واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد و الخطوط حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط؛ و لذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث مقاديرها اشارة الى انك تجد الاجسام في اوضاعها الى آخره؛ يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها؛ وقال الفاضل الشارح نعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذه تعريف للخلاء الذي يكون من الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى؛ والشيخ قدس الله روحه قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض منها اجساما تختلف ابعاد ما بينها لتقدير الخلاء الواقع بينها وان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر اصلا ثم ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متجزئ على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية تتمة واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة الى آخره؛ يريد ابطال المذهب الثاني واما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل؛ وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة

الابعاد والامتدادات الجسمية هي المخصوصة بالعظم

حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح الحكمها من حيث الطول

فهو اذن ليس بعداً اصرفا على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله ولا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا
اضاف الشانه اليه صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك
الاجسام اليه فالخلا يتنحى عند سلوك الاجسام اليه ولا شئ له فهو اذن ليس بعداً مفطوراً
من شانه ان يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام
في حركاتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلا ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفطور ثم
انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة
لم يبين قبله اشارة ولقد ناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى
جهة الى آخره يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك
الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق
نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان
الخلا يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انه يعرض للنهايات والاطراف
كالخط والسطح فهي تناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان
الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة ما يشار
اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة
الى آخره يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة
التي لا وضع لها وبيّنه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين
في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بيّن هذا
القياس ايضاً ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بيّنا بحسب التصديق
فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع
وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع الى آخره
يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان الواجب تقديم بيان الهلية
على بيان الماهية فبيّن اولا انها موجودة ثم بيّن ان وجودها على اي انحاء الوجود
ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد عند منتهم واما تحقيق ذلك

لوجوب

لوجوب تناهي الامتدادات فلطرف الابتداء بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف بالنسبة
الى الحركة والاشارة جهة وباقي الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو
شيء ذي وضع الى الحركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة
بالقياس الى ما ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسم لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان
ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم
لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة وتعود القسمان الاولان والا فيجاز ان
يكون جهة للحركة من المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة
وهم وتنبيه ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة الى آخره الوهم هو شك
في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما تقصد ما ليس بموجود فاذن تنتقض كلية الكبرى واجاب
عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الان لا
يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني الزام
الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة
تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا واما ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة
موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق

## النمط الثاني في الجهات واجسامها

## الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما تقدم عليها وتحددها وهو اجسامها
الاولى والى ما لا تتقدم عليها بل تحصل فيها وهو اجسامها الثانية اشارة اعلم ان
الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل الى قوله كيف كان ذلك يريد اثبات جسم محدد
للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت

الامتدادات التي تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد
الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان
منها طرفا الامتداد الطولي ونسميهما الانسان باعتبار طوله وامتداده نحو هو قائم
بالفوق والتحت فالفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان
طرفا الامتداد العرضي ونسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما
يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي و
نسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله
ثم نستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا اعتبار
ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض واما ان لم يعتبر ذلك
كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها
في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان
الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا
تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات
فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد
جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته
ست اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة
طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات بل الامتدادات هي اطراف
للسطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات تنقسم الى ما يتبدل بالعرض وهو الفوق و
السفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون
المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل
بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت واحدى فوق وكان الفوق والتحت كما هما

والقاصل



والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب الاقوى ضعيفا والضعيف قويا
يعني الشمال الاقوى والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف فالاول فرض واقع في ا
غير واقع وقال ايضا الفوق والتحت لا يتبدلان لان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس
والقدم فان قام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما
يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار ما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد
من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه وانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس
بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو
الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب
الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر
منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والتحت
والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض
الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك
اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية
للفلك على وجه التشبيه المذكورة فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد
قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما شرح قسمة الجهات
الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية
لا ينضبط قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملا متشابه الى آخره
تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان
المتعينان بالطبع يكون متعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملا واما في شيء
مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من
سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنان
بحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك المعين شيء مختلف خارج مما تشابه وذلك
الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين

تشبيها

لتبدلهما

للسطح

معا او جسمان لحدد كل واحد منهما واحدة منهما؛ والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو
واحد وهذه اقسام ثلثة؛ اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا اولا من حيث هو واحد
الا ان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر؛ وكذلك
الثانى فالطبيع فانهما ايضا طرفا امتداد والمحدد يجب ان يحدد جهتين معا
والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله
لان البعد عنه ليس بمحدود؛ واذا بطل هذا القسم بقى ان يكون المحدد اما جسما واحدا
لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا ايضا باطل لان التحدد بجسمين اما الثانى ص
ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة؛ والاول يقتضى دخول
المحاط به فى التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف فى تحديد امتدادين بالقرب الذى يحدد
باحاطته والبعد الذى يحدد بالبعد عن محيطه؛ وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما
كان المحدد جسما واحدا الا من حيث هو واحد؛ واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة
فباطل لوجهين؛ احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد
البعد عنه فاذن لا تتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد
جهتين معا؛ والثانى ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة
منه ووقوع الاخر منه فى جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون ساير الابعاد الممكنة
ليس باولى من وقوعه فى جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع فى كل جهة؛ وعلى كل بعد
من ذلك ممكن بحسب العقل فان امتنع فلمانع مؤثر فى التحديد وهو ايضا يجب ان يكون
جسمانيا ذا وضع والكلام فى وقوعه فى بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد
معين منهما كالكلام فيهما فان على بهذين صار دورا او الا فتسلسل ولما بطل هذا
القسم ثبت ان تحديد الجهة تم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه اتفق
بل من حيث الاحاطة وهى الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر؛ فاذن محدد الجهات
جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات اشارة كل جسم من شانه ان يفارق موضعه
الطبيعى ويعاوده فيكون موضعه الطبيعى متحددا الجهة له لا انه الى آخره؛ ثم يريد بيان

امتناع

امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التى تجوز تلك
الحركة عليها؛ وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعى فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه
مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذى لا تجوز
الحركة الاينية عليه؛ والثانى هو الذى تجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته
اليه بالطبع ويكون هو فى الحالين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة وليس هذا الجسم لا يجوز ان
يحدد به جهة موضعه الطبيعى لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده
بل يكون متحددا لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا؛ ولا يجوز ان
يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذى يفارق
الموضع ويعاوده؛ وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون
متحركا فى جهة حالتى المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة جهتى
واما مع الجهة معية امتنع الانفكاك عنها؛ فاذن الجسم الذى هو علة للجهة متقدم على
هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما يتاخر عنه مما هو معه اعنى الجهة؛ والمتقدم
على المتقدم متقدم؛ وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه فى بيان ان الصورة ليست علة
للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع؛ فهذا
ما فى الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه ولا يصح منه
الحركة الاينية؛ فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة
يستدعى جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه؛ فما الفايدة فى تقييد الحركة بان يكون من
الموضع الطبيعى واليه؛ قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام
وبعضها غير طبيعى والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف
كان والا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافيا فى اثبات الجهات التى هى مقاطع
للامتدادات؛ وايضا لهذا التخصيص مابا الطبع من الجهات بالنظر ويجاوز عما بالقسر
واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون
ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة مطلقا لجسم آخر كما يجى بيانه؛ بل من حيث

هي ذوات الجهات اعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها وتجوز ان يكون بالطبع فان
رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ويجب رفع ذوات الجهة
من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد، ولهذا
لم يحرم الشيخ قدس الله روحه بهما باحد القسمين، واتضالم يذكر الشيخ ان وجود الجهة
بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة بل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا
وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط الثاني من بيان ان الحاوى ليس عليه
للمحوى انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها
عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء عنه والمتاخر عن الشى ممكن معه فاذن عدم الخلاء
ممكن مع وجود الجهة لا واجب فيلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال
تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات الى قوله لا يفارقه، يريد ان يذنب اثبات
محدد الجهات وكونه غير جهة ببيان سائر احواله، فنقول في تقرير الموضع والمكان
اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن بجسم يحيط بجسم ذى مكان و
مماسه بذلك السطح، والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر، والمراد ههنا
ما هو احدى المقولات وهو هيئة يعرض للجسم بسبب نسبته بعض اجزائه الى بعض والى
اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه
هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض ويجب كون
راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسب اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا
هذا الاعتبار لكان الانعكاس انتصابا قائما، واذا تقرر هذا فنقول الاجسام منقسم الى
محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول
لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة
فيه واما بحسب الاشياء الخارجة فلا، واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارا
جميعا، واذ قد تبين هذا وتبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا
يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه و

اما

اما ان يكون محيطا الا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة
له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لا بابينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق
موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول الى قوله
المستقيمه، معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان
كان للقسم الثاني وجود محاطا بالاول فيتحدد موضعه به اى كان محدد محيط بما لحدده
ومحاطا بما يحدده به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات
الحركات المستقيمه، وقد بنى الامر على التشكك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان
وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما
قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذى لم يتحدد جهة قبله
يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفته وذلك لان المحاط
الذى له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه يتقدم على
موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه
فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون
قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق، ولما كان الشيخ غير محتاج
الى هذا البيان لم يصرح به، واما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني
وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه منبها على ان وجوده لا يكون كذلك وكرر
هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالى المتصله التى اولها فان كان، واما
المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذى هو المقوله لان وضع الثاني
بحسب الاشياء الخارجه عنه واما يتحدد بالاول، ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين لقبول
الاشاره فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله في الموضع، وقال
الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجه على كون المحدد هو المحيط الاول هى انه كافية
في حصول جهتى البعد والقرب ودخول المحاط في التحدد يكون بالعرض على ما مر،
وعليه اشكال آ ان هذا انما يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال

اذا احتمع للجهه علتان مستقلتان بالعليّه واخذ بهما اقدم ما منها مستند الى ما هو اقدم.
لكن الشيخ قدّس الله روحه سيبيّن فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويّه والا
لكان الخلا ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى قال ان المحيط
كالفلك الاعظم على تقدير تقدّمه فى الوجود لا يكون محدّداً لجهات العناصر لان النار مثلا
اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار فى
حيّزها ابدا بالقسر والثانى يقتضى ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذى تطلبه النار
قال ولاجل هذين الشكين يتشكك الشيخ فى كلامه ولولا الشك الثانى لكان اسناد
التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ
اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولية واقول اما وجه تقدم المحيط
على المحاط فقد تم وسيأتى بيان له آخر واما الشك الثانى فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضى
ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الما هو الهوا وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا
فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات
سوا كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقى العناصر ولذلك كانت
الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة
لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فاما على الاصل المذكور اذا
فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد فى فلك القمر يحكم جزما بانه ذاهب الى الجهة الفوق
ولا يقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة
الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد
انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح
اورد المتن فى هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه و
يتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم تتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسّره
بان الجسم ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت
يتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم تتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات

الحركات

الحركات المستقيمة وذلك بمعنى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع الثانى بالثانى المعنى
وقوله ويكون الاول اما يطلق به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع اى حقيق بالجسم الاول
ان يكون فى ترتيب الابداع مقدما وهو ان تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره
اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا ان يكون ما دونه محتاجا اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من
ذلك احتياج ما دونه اليه فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلا لذاته على ما سنذكره فى النمط السادس
والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبيّن ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا
بالعلية لما سيأتى فان لم يكن محددا للجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان
يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض
له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة
لان اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى
امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن
هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى
بعض وجميعها الى المركز وهى التى بجهته الوضع نسبتها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض
الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد عن جهة البعيد و
بعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف يلزم ص
وتشابه اجزاء الشى فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل
اشارة الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع ثم بيان
حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معانى وذكرنا
بعض تلك المعانى بحسب الحاجة فيها ان يقال انها مبدأ اول الحركة ما يكون فيه وسكونه
بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ الاول الفاعلى وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنى
الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهى لا يراد بها ان لا يكون
مبدأ للحركة والسكون معا لان مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملايمة ووجودها ويراد
بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادى الصناعية والقسمة فانها
القسمة ا

لايكون مبادي بحركه مايكون فيه وبالاول عن القوى الارضيه فانها يكون مبادي لحركات
باهي فيه كما ذكرنا مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا لحرجها عن كونها مبدا اول لانه بمنزله آله لها
ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها يحرك لا عن تسخير
قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركه ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المحرك وهو
انها تحرك الجسم المحرك بذاته لا عن سبب خارج فيراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما
بالقياس الى المحرك وهو ان الحركه الصادرة عنها لا تصله بالعرض كحركه ساكن السفينه والثاني
بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشي الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك
من حيث هو صنم بالعرض والطبيعه بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك
وربما زاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يختص المعنى المذكور
بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد اولا على نهج واحد وكلا هما بارادة النفس لجوا
او من غير ارادة فمبدا الحركه على نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعه وبارادة هو القوه الفلكيه و
مبداها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوه النباتيه وبارادة هو القوه الحيوانيه و
القوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعه واما القوة فقد ذكرنا انها مبدا التغير
من شي في غيره من حيث هو غيره وفايده هذا القيد ان الشي الواحد من حيث هو واحد يمتنع
ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه ولا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من
حيث هو مريض والحيثيتان مقتضيان التغاير قول الشيخ قدس الله روحه الجسم البسيط
هو الذي طبيعته واحده تعريف للبسيط ونعني بالطبيعه ما يعم الاجسام اي هو الشي الذي
يكون المبدا المذكور فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة
الواحده قد تكثر افعالها باعتبارات مختلفه كما ذكره في هذا الفصل وزادة وضوحا بقوله
ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من اشيا مختلفه لكل منها قوه وطبيعه اخرى
تتركب من جملتها شي واحد فان مثل هذا يقابل البسيط لم يكون طبيعة الاجزا والكل جميعا
شيا واحدا قوله والطبيعه الواحدة يقتضي من الامكنه والاشكال وساير ما لا بد
الجسم

الجسم ان يكون له شيا واحدا غير مختلف فههنا اعراض لا ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين
والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعه الجسم لا محاله تقتضي من كل نوع شيا ما على ما
سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعه الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيا واحدا
على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشيا غير مختلف هذه نتيجه لقوله الجسم البسيط له
طبعة واحدة والطبيعه الواحده يقتضي شيا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم
ليس يتجه لها لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشيا مختلفه لكن لما كان
الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوه حيوانيه ولا يصدر عن الفلك اشيا مختلفه صح هذا الحكم الفلكى
واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانيه يصدر
عنها اشيا مختلفه ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعه لا يصدر عنها اشيا مختلفه
ان القوة الحيوانيه ليست بطبيعه واحدة وهذه النتيجه مع صغرى القياس المذكور وهو
قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانيه اشارة
الى انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه الى قوله استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو
عن وضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعه تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما
وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكوره يمكن ان
يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد
به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا وضع له وقال اذا خلي و
طباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعه على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطبايع
يتناولهما واشتراط ان لا يعرض له من خارج اثر غريب لان الاثار الغريبه ربما يقتضي
للجسم موضعا او شكلا غريبا كما في الحرارة والاناء المكعب في الما فان احدهما يصعده والثاني
يكعبه وقال لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر
المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعه الخاصه المطلوب اثباتها وفي
بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئه

الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حكى الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه ما اشرنا من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا الا ان مجدد الجهات ايصاله وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه فبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو اما ان يكون امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم ما هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك ومبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ الاستيجاب كان في جميع الاحوال يستوجبهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب يقتضيه الغالب فيه الى قوله له مكان واحد لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزءا الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تحديد المتمكن يقتضي تحديد المكان للجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه

المركب انه احصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب على تلك الامكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وليس للمكان المركب لا يقتضي زيادة من وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى المكان زايدا على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي فيه متساوية في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب فيه مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المحاذيات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي مقامه ثم كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان ركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان ركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك والوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول لا عنه فتحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة

واحد ا‍ – وكون القابل واحدا او منع ان يكون باثر الفاعل الواحد في القابل الواحد
مختلفا ولم نذكر اشكال المركبات لانها يختلف باختلاف انواع النبات والحيوان : والكلام
في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث المركب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسايط
داله على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة داله على اشتراكها في طبيعة واحدة
قلنا علل المعلولات المختلفه يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهه لا يجب ان يكون
متشابهه لان العلل المختلفه قد يكون متشابهة المعلولات : فان قيل يلزم على ذلك ان
الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفه يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركه
فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتأخرة عن المقادير التي
يختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع : ولقايل ان يقول فما بال
اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطه والقول بان استداراتها ازيلت بالقسر ويبوستها
مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ومانعة من حصول
ذلك الشيء : والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا
واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل
بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض واما عرض
ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه : واعترض الفاضل
الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوها عنها والجواب
ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير
اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر
عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا بذلك : واعترض ايضا بان
سمات الافلاك والنيرات التي تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها
مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر
وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان

يكون

فهو خال عن الوضع المطلق فضلا عن الوضع المعين
ان لم يكن الاجسام لا يقتضي وضعا
ظاهر فيه ح ...

١٣٥

ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسايط التي في
المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض
يمنع البعض عن اقتضاء الاستداره فلم لا يجوز ان يكون مع الطبايع بسايط الاجسام ما يمنعها
عن ذلك وان كان في محال مختلفه كان الحيوان ايضا مجموع كرات : والجواب
عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسايط في فطرتها الاولى لاسباب تعود
الى العلل الفاعلة غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل
الفاعلة في الفطرة الثانية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات فان الكائن نباتا
او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور
اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك
المستديرة صورة كمالية يفرز من ذلك الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز
او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون
ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
الاول متمم او متممة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة : وعن الثاني
ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها
باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه
حال التركب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا
متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان
المنفعل بها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل : ولذلك لم يلزم ان القوة
المركبة يفعل فعل بسايطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسايط التي
هي كالآلات لها بتعدده وافعال متشابهة لا فعال شبيهه الجملة في حال الحركة
مثل تحرك به ويحس به الممانع ولم يمكن من المنع الا بما يضعف لك فيه : وفي بعض النسخ وان
تمكن من المنع الا فانما يضعف لك فيه : يريد اثبات الميل وبيان احواله : والميل هو الذي
سمته المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك بتوسطه : وسبب احتياجه الى ذلك

لن
الميل

ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطؤ لان كل حركة انما يقع في شي ما يتحرك المتحرك
فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما ؛ وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك
الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطا منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد
ما من السرعة والبطؤ ؛ والمراد من السرعة والبطؤ هو شي واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة
والضعف واما مختلفات بالاضافة العارضة لها فانه سرعة بالقياس الى شي هو بعينه بطؤ
بالقياس الى آخر ؛ ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي
مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة اليها واحدة والضعف
وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد
ويضعف بحسب خلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف و
التخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانفشاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه
الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة ؛ وهذا الامر محسوس في
الحركة الاينية بحسب الممانع وقد يوجد مع عدم الحركة كالجذبة الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه
بيده تحت الماء وكالجذبة من الحجر اذا اسكنه في الهواء ؛ فالشيخ برد الله مضجعه اشار الى وجوده
بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا
بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله وان يمكن من المنع الا
مما يضعف ذلك فيه ؛ اي يضعف بالقياس الى معوق الممانع ؛ واما بالرواية الاخرى فيكون قوله
وان يمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته لم
للحركة ؛ وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله
وقد يكون من طباعه الى قوله الى ان يزول ؛ لما كان الميل هو السبب القريب للحركة يوجد ما
كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر
عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض ومثل الحيوان عند
انبعاثه الارادي الى جهة ؛ ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند الاله
انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية

وغيرها

وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفه وهي ان يكون
الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا ؛ وما
عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك كيكون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن
القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الممانع كالريشة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق
اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ؛ ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من
الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجهها
الى مقصد ما ويلزم عدم التوجه الى غير ذلك المقصد ؛ والحركتان المختلفتان يلزمهما التوجه
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشي شيئا وعدمه معا فكان من
الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان
احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة نفسه بالذات ولحركة السفينة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات و
يخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات ثقله ؛ واذا طرا على جسم ذي ميل
طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت
الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا
في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص و
قوة الطبيعة في الازدياد الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم
الميل ثم تحدث الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف
فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة ؛
واذ تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني
وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري ؛ وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى
ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند
زوال القسري كما يشاهد من الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه ويمثل في ذلك بالماء وهو
قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لصورته كيفية المتقادم المذكور فانه كما لا يجتمع

في آن حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين ماهيتي الحرارة العرضية والبرودة
الذاتية فتارة يميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما
ولا يسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في
الجسم ميلان بل يكون ابدا اذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل
المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة تعدم بهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري
والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة
حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو عنهما ايجاد البرودة كذلك فعل
الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل
غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي هذا ما ينبغي ان يحقق
ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران
المتساويان اللذان رمي بهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب
طرفاه قويان متساويان ممتنعا قوله واما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها
الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما ان يتوخى الفوق
وهو الخفة واما ان يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطتان وبما تقتضيه النفوس النباتية
والحيوانية تكون لحركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي
لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبيعته لا عنه لما كان الميل الطبيعي الى جهة
انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه
عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل
ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ثقله واجاب عنه
بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض
ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا لا يسع من الارض في المكان الطبيعي بل كونها
في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل

مادام



باد ام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا
صار متصلا بها بالفعل انعدم شيئيته وصار مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كانت
الميل الطبيعي اقوى كان امتنع جسمه عن قبول الميل القسري فكانت الحركة بالميل القسري
افتر وابطأ لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين
حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض الشيئين فاشار الى الاختلاف
الذاتي المذكور بناء ما يجئ من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر
وابطأ الى الحال الحادثة عند تعارض الشيئين كما قررناه اشارة الجسم الذي لا ميل فيه
بالقوة ولا بالفعل الى آخره نريد ان نبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ
ميل بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ان تشتمل على مسافة
وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا انتفى كل واحد من هذه
الثلاثة واختلف الباقيان فقد تعرض من المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك
بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة
يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة
اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى
القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلها
بازاء البطء واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة
ومن بسبب السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما
منهما فهي منفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية
وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب اللائق
وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة او البطيئة واما غير النفسانية
التي مبدؤها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها اذ لا شعور ثمة بالملائمة وغيرها

وهو يحسب ذاتها كاد يحصل في غير زمان لو امكن ولذلم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يتحدد به مثلا
بعضها في حال لا يتجدد في بعضه ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وتفرق لما يقصده منها
وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان
يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته يختلف والتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما
يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون لشي آخر اما خارج عن المحرك او غير خارج
وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهوا
والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
لان ذات الشي لا يمكن ان يقتضي شيا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللذان هما مبدا الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ عن الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة
ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فبنوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل
طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين
ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة
بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة
المسافة الى المسافة فيهما لكن في اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة
الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك
فليفرض محركا عديم المعاوقة قطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها
ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا
محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي
وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا
ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على
ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره مما ذكره الفاضل

الشارح

الشارح وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا ما وبسبب المعاوقة زمانا فيستجمعهما
واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في
جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد انضيافه بحسب ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران
واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطؤ في زمان كان بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في
ضعفه كانت لا محالة ابطأ واسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطؤ
حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف وليرجع الى المتن والدعوى المذكورة
في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان
انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة في زمان وليتحرك
مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما فالظاهر انه يحركها في زمان اطول
وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في مثل ذلك الزمان
عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف
فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته لان مع وحدة المحرك يكون نسبة
الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره
من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي
ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان
دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فهو دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه
واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدآن
لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية
هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في

انفكاك انضامهما وفى لانه مستمر فى الجميع والنزم منه محالات والجواب عن الاول
ان من القوى الجسمانية ما تحل فى موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها
وهى كالصور والطبايع ومنها ما تحل فى جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية
فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض
بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب خارجى وقد اشترط فى الغرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى المعاوق ولم
يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال فى الطبيعة كما مر فهو
هناك من خارجه فاذن معا وفيه العوام كافية هناك واما فى القسرية فلا لان الحجة بعينها
قائمة مع فرض التساوى فى العوام واما الفلكيات فلا تلزمها ذلك لما اشار من الفرق تذكر
يجب ان يتذكر هيهنا انه ليس زمان لا ينقسم الى آخره لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان
المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كان حركة عديم الميل واقعة فيه و
حركة ذى الميل فى الزمان المنقسم لما ثبت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع من ذاته ولا شكل الى آخره
قد مر بيان ان الجسم يقتضى بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك فى ذلك
وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور
الطبيعية معا فذكر الميل عقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول
وتقريره بحيث ما فى الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هى المقتضية لان يكون له
موضع او وضع وشكل والوضع هيهنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور واما قال موضع او وضع
ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لانه من الجائز
ان يخصص محدث الاجسام كل جسم فى ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق
او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم
او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب
اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر فى المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث عما اتصل بها الا لسبب

باطل

ما قيل عما كان فلته الى موضع او شكل خصصته الفاعل به وذلك كما نعرض لكل مدرة من الارض
ان يصير مكانها الجزئى مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما
يوجب انفصالها من الارض وحصولها فى موضعها على ما هو عليه وان كان ذلك بعينه ذاتها
لانها لو لم تكن قابلة للفصل فى ذاتها لما امكن لذلك السبب فصلها من الارض ثم ان
تلك المدرة بعينها مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان طبيعى جزئى تختص بها لا بسبب استحقاق
تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان مما نحن فيه كذلك اى يكون المكان المطلق وان
لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو جوهر ينفك عنه لا بسبب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور
المذكورة وكذلك الشكل وهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب ان كل شىء فقد يمكن فرضه
مفردا عن مصرف اى عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك
وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما
وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا لكون الحكم كليا مناقضا للتشكيك ولما قال كل جسم
لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه
لجسميته ثم قال واما المحدث فقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكيك به آكد فانه
ليس يخص الجسم بمكان دون مكان الا لمرجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما للبعض للامكنة
والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق
والاول هو المطلوب والثانى والثالث من اللواحق الغريبة التى اشترطنا قطع النظر
عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذى يستند
الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فيسمى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب
اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه لحصوله عليها من الامور الامكانية
ولعلك جاعله الى آخره احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبيعته او لا تجب بل تمكن والواجبة
بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها
وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة لهما بالنظر الى عللها
ما دامت مانعة عن التبدل والزوال واذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه امكن ابطال

الجسم عنها باعثنا بطبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع وكان نوع ذلك الجسم
مستلزم ميل بالطبع للجهة المذكورة ؛ واعلم ان حصول كليات الاجسام فى مواضعها الطبيعة
واجب للعلل التى يقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن ؛ واما جزئيات العناصر فحصولها
فى اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا ؛ والوضع بمعنى
المقولة للفلك غير واجب فزواله غير ممكن ؛ وهذا اصل مفيد فى نفسه ويبتنى عليه ما
نتلوه اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع
والمحاذاة من بعض الى آخره ؛ يريد بيان ان مبدا ميل مستدير لمحدد للجهات اجزاؤه بالفعل
وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ؛ لتعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو الهيئة
التى تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاد اتها له ؛ والجهة هى الوضع
اما تعرض عن بانتزعت فاذن ليس بواجب بحسب طباعه بل بعلة لما مضى والنقلة عنها
جائزة والميل فى طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم ؛ واعلم ان وجود مبدا ميل
مستدير فى جرم بسيط يدل على امتناع ضده وربما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن
ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الاذ وميل مستقيم او مركب يمنع وجوده عند المحدود
وجود مبدا الميل وعدم العائق به لان على وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة
الا ان الشيخ قدس الله روحه لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع وسيشير اليه فى موضع اليق به
والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه تدل على ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح
عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا ولا يصح عليه الانحلال فليس بمركب و
محدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ؛ ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح
عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه فى الماهية ؛ ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة
ففيه ميل ؛ ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط ؛ واما
ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان
احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه ؛ والثانى غير معلوم لان العلم به موقوف
على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير ؛ واعترض ايضا بان العناصر بسيطة ولا يجب ان
مستدير الحل

لما ليس بعض اجزائه التى تفرض لانه قد عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات صح

التالم

مر ١



يتحرك على الاستدارة ؛ ثم عرض ايضا بان الاجزاء التى يدور الفلك عليها كالاجزاء الاخر
التى لا يدور عليها فاما ان لا يلزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة
لحركات مختلفة غير متناهية ؛ وان يكون لها ميول لا متناهى بحسبها ؛ واورد اعتراضات
اخر بعضها فى حكم المكرر وبعضها يخل بما حقق من الاصول المذكورة ؛ واقول فى
الجواب عن الاول ان الامكان هذا بحسب ذات الشئ يكفى فى المطلوب لان مع ذلك
الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل
بالطبع ؛ وعن الثانى ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتى فيها غير غريب ؛ وهو
وجود الميل المستقيم فيها ؛ ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك
مانع ذاتى من الحركة المستديرة ؛ وانما انحصر الموانع فى هذين لان الحركات البسيطة منحصرة
فى ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه ؛ والميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان
وواحد مستدير ؛ وعن الثالث ان اختصاص حال الاوضاع الفلكية بالتدبير
عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون بسبب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط ؛
فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ؛ ولما وجد متحركا
على وضع ما حكم بوجود المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه لجب ان يكون
مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد
معا وانت تعلم ان هذا التبدل الى آخره ؛ معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع
المتبدل باى معنى هو نسبة وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك الى آخره ؛
تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا لا على الاطلاق
بل بشرط ان يتخالفا فى شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا فى الجميع فلا ويكون
عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير
كونه ساكنا البتة ؛ ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند
متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ؛ ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم

القابل للكون والفساد يكون له ميل ان ينتقل الى حيز آخر يكون عنه بمعزل وبعيدا بحال الى آخره
يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم، والكون والفساد هما حدوث
صورة وزوال اخرى عنه بتبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيلحق
بيان اثباتها في جزئيات العناصر، وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون
قبل الفساد نوعا آخر، وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب
طبيعته النوعية على ما مر، ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا
وعلى هذه المسئلة بنا هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للهيولى المختلفة ظاهرة
فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي
واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبائع المتخالفة لا يقتضي من حيث هي
متخالفة شيئا واحدا، والشيخ قدس الله روحه عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم
مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر، ونعود الى تقرير المطلوب
فنقول ثم حال الكائن منه لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثابتة التي هي الكائنة في مكان
غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي، وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة
الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي، وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا
المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب الصورة الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي
مكانه هذا المكان وانه قد زاحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل
هو في مكانه هذا، فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه
ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه، واما قال الجوهر متمكن
هذا المكان قابل للنقل ولم يقل بهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث التشخص لم ينقل
بل نقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ
ميل مستقيم وهم وتنبيه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون يصير الجسم الذي
انتقل الى صورته بالكون الى آخره، الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كائن و
فاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال

وهو

وهو ان يكون للجسم الكائن قبل تكونه ميلا صعبا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من
الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل
والتنبيه على الجواب ان يقال الملاصق هو الذي يكون في مكان مجاور لمكان الملصوق و
مجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب وتحقيق
ذلك بان يقول مكان الملاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة ستردده والثاني
المذكور بعينه عليهما ثم اشارة للجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون
في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه
الى آخره، هذه اشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية، فالاولى
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى
وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا
الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شيء اي الحركة المستقيمة وصرفا
عنه اي المستديرة، وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي
الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي
جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى، وذلك
لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي
والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة
الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط، فان كان غير حاصل
فذلك الاستدعاء يستلزم حركة يحصله وان كان حاصلا بعينه يستلزم سكونا
ومعناه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشيء آخر غير اقتضائه اولا، واما اقتضاء الحركة
المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن
صاحبه وقد يوجد معه، وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة
وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة، ولذلك اسندت احدى الحركتين
الى الطبيعة بخلاف الاخرى، فاذن ليس مبدؤهما شيء واحد، واما المسئلة الجزئية

فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا
فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا يبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظه
ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد يتفرع
على هذه المسئله عدة مسايل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل
الابداع اي لا عن شي لا على سبيل التكون عن شي والثانية انه لا يفسد الى شي اخر يكون عنه
وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فبمعنى عدم والمنه
والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفنا
ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل
الوجود وبعده فبين الشيخ قدس الله روحه انه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون و
الفسدا بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه
لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة
واشار الى ذلك بقوله وهذا لا يتحرك واشار بلفظه هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه
لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث
الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزا
على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النما هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب
دخول اجزا شبيهة بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما
يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة
الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم فسره بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كسخونة الماء
المودي الى فساده وكون الهوا منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع
سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض
عما يحتاج فيه الى بيان بسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل
التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية و

من


يتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون
والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند القائلين بها
واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم لامتناع وجود
كل واحد من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن
صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة
ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماوات وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه
الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع
والتخدر ومثل طعوم وروايح كثيرة لما تكلم على الاجرام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وينفعل
هذه الاجسام بها ولا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوايل الملموسات ووسم الفصل
بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقرا واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة
فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقرا
وقوله قوى مهياة نحو الفعل فالقوى مبادي التغيرات وهي بحسب ماهيتها
قد يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيوها نحو الفعل هي ان يجعل
موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل
كيفية تصير بها موضوعها معدا للتاثير في شي اخر فهي مبدا للتغير والقوة المهيئة نحو
الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثر عن شي آخر فهي مبدا للتغير والحرارة
والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدما في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها
الجمع والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط
والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ قدس الله
روحه في الشفا وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان
تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا بد لتي بها على ماهياتها
المختصة بها فلا يفيد في تعريفها بالا بعد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد

عرفه الشيخ وانما نون بانه كيفية نفاذة حادة لطيفة يحدث في الاتصال بعد الكثرة لا بعدد متفاوت الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس الجملة كالوضع الواحد ج
واما التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامله قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانيه ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانيه ؛ وظاهر ان هذه الكيفيات فعليه وان اللذع يفعل بما يفعل بفرط الحرارة المقتضيه للنفوذ واللطف ؛ وان التخدير يفعل بما يفعل بفرط البروده المقتضيه لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبروده وانما خصصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتميه الى الحرارة والبروده في بابهما النفاس سائر ما لشبههما عليهما ؛ واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة ؛ والدسومة ؛ والحموضه ؛ والملوحة ؛ والحرافه ؛ والمراره ؛ والعفوصه ؛ والقبض ؛ والتفاهه ؛ وانها تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنه منها على ما هو المشهور ؛ في كتب الطب
واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعا فعلتان لانفعال شعري الذوق والشم عنهما ؛ والتامل في طبايع الممزوجات يحقق اسناد الجميع الى الكيفيات الاول م وانما قال الشيخ قدس الله روحه ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهه من الطعوم لا يحس بتاثيرها في الذوق ؛ وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله وقوى مهياة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبه واليبوسه واللين والصلابه واللزوجه والهشاشة والسلاسه ؛ قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يشكك في الصلابه واشباهها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا ؛ والرطوبه قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل ؛ واليبوسة بما يقابلها ؛ وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة ؛ بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبله ؛ ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ؛ وتكون اليبوسه بحسب ذلك هي الجفاف ؛ وقد طال البحث من اهل العلم فيه ؛ وذكر الشيخ في الشفا ان البله هي الرطوبه الغريبه الجاريه على

فاهر

ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه ؛ والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل فلم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث في تلك بامرها للتامل ولا يشتغل بايراد التنابات المعاينة والمناقضات الاعتبارية ؛ واما اللين فقال كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة ؛ وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبه وتماسكه من اليبوسه والصلابه ما يقابلها له ؛ وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع بلا نهاك امور ثلثه احدها الحركة ؛ والثاني الشكل ؛ والثالث الاستعداد لقبول الانغماز وليس اللين الا الاخير ولذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثه الاول عدم الانغماز ؛ والثاني بقاء الشكل ؛ والثالث المقاومه وليس الصلابه هي المقاومه لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابه هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع حاصل البحث ان اللين والصلابه كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الخاص وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبه واللين فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره م واقول الرطوبه واليبوسه ينسبان من حيث الماهيه الى الكيفيات الملموسه والصلابه واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعداديه والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات ؛ والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها ؛ واما الرطوبه واليبوسه فانه عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبه ليست هي سهولة التشكل لانها عرضا فيه وسهولة التشكل اضافه وانها انما فسرها على ضرب من التجوز ؛ وايضا اسم الشيء الذي يدرك مفهومه لا يطلق على بعض آخر مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهوله غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهوله ؛ فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبه على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجه فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والشيء

بها ممتد متصلا، ولحدث من شدة امراج الرطب الكثير بايا بس العليل، والسلاسه و
الهشاشة اسمان لما بالها فظاهران هذه الاربعة ينتمى الى الرطوبه واليبوسه، وهما
نقيضان كون الشى بعد الى انفعاله ما قوله بما اذا افتش واخذت التامل وجدتها
قد تعرى عن جميع القوى الفعاله الا الحرارة والبروده والمتوسط الذى يستتر بالقياس
الى الحار، فيستبرد بالقياس الى البارد، واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته
ان جسما يوجد عديم الجنسه بلا كون ولا لون فيه ولا طعم ولا رايحه او وجدته منتميا
الى الحراره والبروده الى قوله وغير ذلك : الاجسام العنصريه قد تخلو عن الكيفيات المبصره،
والمسموعة، والمشمومه، والمذوقه، والسبب فى ذلك ان احساس الحواس الاربعه بهذه
المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء، ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بنفسه
ومنه، فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذى يتوسط لها بل تجده
خاليا عما تدركه هى وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسه لانها لا تحتاج الى متوسط،
وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر، ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات
باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات
احدهما حس الحرارة والبروده وما يتوسطهما وهو الفعلى، والثانى حس الرطوبه و
اليبوسه وما يتوسطهما وهو الانفعالى، والباقيه اما ان تخلو هذه الاجسام
عنها، واما ان تنتهى عند الاعتبار الى هذين الحسين فلذلك سميت هذه
الكيفيات اوائل الملموسات، وهى التى بها يفعل الاجسام العنصريه، وينفعل بعضها
عن بعض فتتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهره، والمراد من قوله اما الذى
لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات تنبيه فالجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار،
والبالغ بطبعه فى البروده هو الماء، والبالغ فى الميعان هو الهواء، والبالغ فى الجمود
هو الارض، اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وعينها ولما كان لها بعد كونها
اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يحصل
بتضادها عالم الكون والفساد، وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجرى بينها

من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها، وبالاعتبار
الثانى يبحث عن احوالها بحسب امكنتها الطبيعيه وما يجرى مجراها ويستدل بذلك عليها
ايضا، وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول، وقد حاذى فى ذلك
كلام الشيخ الفاضل ابى النصر الفارابى فانه قال فى مختصره يعرف بعيون المسائل
بهذه العبارة، والجسم الشديد الحراره بطبعه هو النار، والشديد البروده هو الماء،
والحارى هو الهواء، والشديد الانعقاد الارض، فنقول فى تقريره فلظهر ما مر ان
كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعليه والاخرى انفعاليه
وبيان الحصر باسباب الكيفيات الاربعه اليها بحسب الازدواجات الممكنه مشهور لكن لما كان
اسناد بعض الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسه للنار على ما صرح
به الشيخ فى الشفا، وكان الموقر عنه فى هذا الموضع بنا الكلام على المشاهده و
الاحكام التى لا تدفع لا على التعمق فى البحث اقتصر على الاستدلال بالاشبهه من
هذه الكيفيات، واذ وجد الفعليين فى الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعنى
النار والماء اظهر لا تميز بينهما باسناد كل واحد من هذه اليها، ولذا النار فنبه بقوله البالغ
فى الحرارة على كون الحراره لا تشتد وتضعف لا صورة تقوم لجوهرها الذى لا يختلف واشار
بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعنى الصورة النوعيه واورد القضيه فى
صيغه تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز النار عما سواها ومعرف
لماهيتها، وكذلك فى الثلثه الاخرى، واما عبر عن الرطوبه واليبوسه بالميعان و
الجمود لوقوع السامع فى مفهوم الاولين لا الاخيرين مع ان المراد عنده واحد،
قال الفاضل الشارح واما قال بطبعه فى الماء والنار لا فى الهواء والارض لان من
الناس من ذهب الى ان صوره النار والماء هى الحراره والبروده، ولم يذهب ذاهب الى ان
صوره الهواء والارض هى الرطوبه واليبوسه، واراد لك الاشباه به ولم يحتج اليه
ههنا قال واما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على
الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس، قال وهذه الاحكام ليست مما لا

احلاف عنه بان بعض المستعدين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في
غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم
الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة ؛ واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير
منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان
الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار
اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس اشد ؛ واما الميعان فان كان هو البلة فالمانع هو
الماء لا غير وان كان هو سهولة الشكل فالمانع هو السلة غير الارض والنار اولى به
من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليست سهولة الشكل الا لرقة القوام و
اللطافة ؛ واقول ان الشيخ بنى الامر على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر
الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها سيلانا هو الهواء ولم ينازعه
في ذلك من نازعه الا لقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطنب
القول فيه في الشفاء ؛ والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف
لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وبعضها اراد بيان اتصافها بالكيفيات
الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار ؛ واما رطوبة
الماء وظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدا لذلك لحرارة الهواء ؛ واما
قال الهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس
حارا اذا كان البالغ في الحرارة هو النار ؛ ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه
لم يبين بعد كيفيتها الفعلية ؛ واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن و
لطف اي تحلل وتشبهه به بتبخره وتصاعده في حيزه لا بكونه هو الآن ذلك
لا يكون تشبها ؛ والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ؛ ووجه
الاستدلال بان الحرارة يقتضي الخفة واللطافة والبرودة يقتضي الثقل والكثافة
للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ؛ ولو لم يكن الهواء
اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله والارض





اذا خليت وطباعها ولم يسخن بعلة برّدت ؛ وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر
والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله
واذا حدثت النار وفارقها مسخنها يكون منها اجسام صلبة ابعته يقذفها السحاب الصاعق
يريد اثبات يبوسة النار ؛ واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام
نارية فارقها مسخنها وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ؛ وفيه نظر
لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يتولد من الادخنة والاجزاء المتصعدة عن الارض
المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو
المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها
وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة ؛ وايده الفاضل الشارح بان الصواعق
على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة تارة ولو كانت مادتها
نار النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والاجزاء
المشبهة لمواد هذه الاجسام في معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور
وكذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء ؛
لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه
الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ؛ ثم ارشد الى تاكيدها
لحجة اخرى فاستند الى اقتضائها للامكنة المختلفة على ما نشاهد الى اختلاف
الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة
واضحا ؛ واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا ؛
وانما اثبت اقتضاها للامكنة المختلفة باختلاف شؤنها الطبيعية لان الاستدلال
به على ما مر اوضح الاستدلال على اختلاف الامكنة ؛ والمزاوجات من العناصر
المتجاورة تكون ستة ؛ لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة ؛ هي صعود النار من حيز الهواء
ونزول الماء منه ؛ وصعود الهواء من حيز الماء ؛ وهي هبوط الارض من حيز الماء ؛ وصعود
الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله

وذلك فى الاطراف اظهر الميل الطبيعى يزداد شده كلما ازداد الجسم الى مكانه الطبيعى
قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقته فلذلك يكون
طلب الامكنه الطبيعيه والهرب عن الغريبه فى الاطراف اظهر تنبيه
من طول الهوا يطفوه فوق الما الضغط ثقل الما اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه
كذبه ان الاكثر يكون اقوى حركه واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك الحال
فى الحركات الاخر لما كانت الحجه الاخيره فى الفصل المتقدم المشتمله على الاستدلال باختلاف
الامكنه على ثبات الصور مبنيه على اختلاف الميول الطبيعيه وذلك لم يبين الا فى جزئيات
العناصر دون كلياتها فكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنه
الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يحركها اليها او بدفع مما يحركها منها كان من
الواجب ابطال هذا الاحتمال والذى يبطله ان الحركه الطبيعيه للجسم الكبير يكون اسرع
منها للصغير والقسريه بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل
مطاوعه للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع
فهى اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافى من العناصر ليس
طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها
طالبه لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك
يطفو الاخف فوقه فاحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكوره ولما
كان بيانه خاصا بالهوا والما اشار الى لباقه بقوله وكذلك فى الحركات الاخر
تنبيه قد يبرد الانا بالجمد فيركبه ندى من الهوا كلما نقطته مد الى اى حد شئت
ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح الى قوله ثم يصح ثم نعود نريد اثبات الكون والفساد فى
العناصر والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولى فنقول تغيرات الاجسام
بصورها لا تقع فى زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع فى ان وتسمى فسادا وكونا
كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحاله والفساد
والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعه وكان



من الممكن ان يعرض هذا التغير من كل واحد منها وكل واحد من الثلثه الباقيه كانت
انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعه فى الثلثه لكن الواقع منها اولا
هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفره فان الاطراف لا يكون من الاطراف
الابعد بكونها اوساطا اعنى لا يتكون الهوا من الارض الابعد تكونها ماء وحينئذ يكون
ذلك فى الحقيقه تكونين والعناصر المتجاوره يقع منها ثلثه ازدواجات احدها بين النار والهوا
والثانى بين الهوا والما والثالث بين الما والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من
الكون والفساد فاذن الانواع الاولى سته وهى بسائط والبعه من الباقيه مركب من بسيطين
فهى يكون الهوا من الارض ويكون الما من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما
تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدا بالازدواج الذى بين الهوا والما لان الكون والفساد
منهما اظهر من الباقيه وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهوا من الماء والثانى عكسه
فكان الاول مشهورا لكثره المشاهده فان انفصال الابخره من الاجسام الرطبه عند تاثير
الحراره فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزا مائيه قلنا نعم وعلى
اجزا هوائيه ايضا لم يكن فيه لان الهوا لا يستقر فى الما بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره
فلشهره هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من نوعين متعاكسين يكفى فى
اثبات كون الهيولى مشتركه وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من
هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهوا ما فاستشهد عليه بشيئين احدهما
الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا ابرد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الانا بالجمد فيركبه
ندى من الهوا وذلك لان الندى الذى يوجد هناك اما ان يتكون من الهوا وهو المطلوب واما
ان لا يكون منه بل انما يجتمع من الهوا المطيف به على ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد
بين الهوا والما كالشيخ ابى البركات وغيره او يترشح مما فى داخله والاول باطل لان الهوا
المطيف بالانا يمكن ان يشتمل على اجزا كثيره وخصوصا فى الصيف فان الاجزا المائيه
ان كانت باقيه وقد تصاعدت لفرط حراره هوائيه ولا يبقى مجاوره للانا وعلى تقدير
بقائها هناك يلزم اجتماعها اشتيا اما انفاد تلك الاجزا اذا تواتر حدوث الندى بعد

تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى ؛ واما متناقصا فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها ؛ واما متراخيا ازمنة حصولها فيكون من كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هذا البعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن ان تجتمع كثيرا من الهواء ولكن الوجود بخلاف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى وعلى وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد ؛ واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نقطته ندا الى ان يجد نشا ؛ وقيل عليه ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فيجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريا ما صالحا وليس كذلك فنعلم انه حدث عن اجزاء مائية قليلة المدد ؛ واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات والاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء اللطيف والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء اللطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ؛ اما اذا نحي منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فعله ؛ والثاني وهو ان يقال الندى يرشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه ؛ احدها ان الندى قد يوجد حيث يتعذر ان يكون فيه تما بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد ؛ والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع ؛ واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة ؛ والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح اضا لسعي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك ؛ واشار الى ذلك ايضا بقوله ؛ ولا يكون عن الماء الحار

لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح
صح

وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالمنتجة وبالسبب وهو اذا هو استحال تما والاستشهاد الثاني بالسحاب المولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار تصعد اليه ثم نزول ذلك السحاب بالجبال وعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها الى غيمه ثم يعود ويريد بالقر البرد الشديد وهو في قلل
اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرها وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تختفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فكان يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هي ولا انها على اي شرط ينبغي ان تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة تما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيهما لثبت ذلك لمن شاهده واعتبر
علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما فوقته وقد يخلو النار بالانطفاء من غير نار لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهرة لان الشعلة المرتفعة يضمحل في الهواء على ما شاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها

الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يحلل النار بالنفاخات من غير نار ويكون
ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطريق التي تتحلل منها الهوا الجديد كما شاهد
من يزاول ذلك قوله وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك
اصحاب الحيل كما قد يجمد مياها جاريه تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعه قابله
للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث
وهو بين الما والارض ويبدا بصيرورة الارض ما فقال وقد يحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك
بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق وما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر
ثم اذابتها بالما كما تشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحا و
تذوب بالما والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر
ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة
وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها
وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا فالقياس اليهما
ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب
من الجميع فهو ان العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد
بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسوال الذي ذكره
الفاضل الشارح مما افضته وبحثه بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة
يحتمل ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهوا الذي صار ما استحال في حرارته
الى البرودة فهو هوا في جوهره لكنه مستكيف بكيف الما ومع هذا الاحتمال لا
يثبت الكون والفساد فليس بشي لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى
تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات
ومع ذلك فبقا الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها
دل على حدوث صورة تستحفظها اشارة ولمبته هذه هي اصول الكون

والفساد

والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاولية وبالحري ان تسمى بها عدة ذوات الحركة المستقيمة
حتى يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة الفوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف
ليس بمطلق كالهوا وثقيل ليس بمطلق كالما فقد رات بهذه الاجسام اعتبارات منها انها
اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات مركبات
المركبات بها وعناصر يتحلل المركبات اليها وذكر ان الاستدلال عليها من حيث
الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان
الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف
الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حالة امكنتها
في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة
فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا
هذا اشارة الى العالم العنصري وقوله وهي الاركان الاولية اشارة اليها باعتبار
كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاولية لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضا
للحيوان لكنها لا تكون اولية والاولية للجميع هي هذه قوله وبالحري ان تسمى بها عدة ذوات
الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة قوله حتى يوجد خفيف
مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما
خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منها اما مطلق واما ليس بمطلق فذلك اربع واجب
واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفا هو ان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان
يقف طافيا بالحركة فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم
انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة
الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف
بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا تكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا
مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء، والثاني الذي اذا قيس الى النار
نفسها كانت النار سابقة الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا
الوجه اقرب من الاول وليس به، فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها
وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار، قال الفاضل الشارح واما قال
خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة ولتكون متناولا
للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير، واعلم
انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل والنار خفيف مطلق لان الاول في بيان
حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال والنار خفيف مطلق لكان محتملا ان تكون
مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما مثل
ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله**
واذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد
من هذه التي عددناها، هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات ويتركب منها و
اشارة الى الاستقراء، ويقع احوال التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض
بان المركب من الاجزاء المتشابهة منها غير موجود، وقال الفاضل الشارح انما
سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان
والتنبيه هو بيان انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقراء، ويشكك الفاضل
الشارح في مثل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعناه بايدينا احسسنا
بثقله ليس بقوي لان الحجر مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل و
الهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة، اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ
تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به، واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية
في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه
بالنظر الى ما يحفظه ليس بعيد على ما سياتي، وانكاره وجود النار في المركبات

ظ نقيض

انما

بانها لا ينزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون من غيرها لان استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا
ليس على ما ينبغي لان البعد كالشعاع الشمس وغيرها اذا صار غالبا على ساير
الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **تنبيه** هذه يخلو منها ما يخلو
بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها، تريد ان تبين كيفية تولد المركبات من هذه
الاصول الاربعة، والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا
وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى
حيوانا، وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة
كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو
كمال ثاني يعرض للنوع بعد الكمال الاول، فهذه صور كمالات مختلفة الآثار يصدر
من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس
وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصر بعضها فوق بعض، وكذلك يشتمل
كل نوع على اصناف، وكل صنف على اشخاص لا تحصر بحيث لا يتشابه اثنان من
الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص، وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى
ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان، ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجود
احدي الذات متساوي النسبة الى جميع المادات فهو اذن بسبب امور مختلفة، والامور
المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد
المركبات كما مر، والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون
سببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب،
والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض
اختلافا لا نهاية له، ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فلذلك الاختلافات

عن المشاهدة هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلاطات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف المركب لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاستقصات انما تصير بهذه الاختلاطات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وينسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج حتى له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة الشخصية ثم هذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة بها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية والحافظة الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان وبازائه محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف فتلك الصورة مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانت ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور في الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي من الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما تبين في النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على ثباتها بثلث حجج اثنتان ولميته الحجة الاولى اهيتها

قوله ربما تبدل الكيفية والحافظة الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية بتبدل

الفعلية

الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وبازائه محفوظة وهي صورته النوعية مادام المبدل له غير المحفوظ في الاحوال وقال الفاضل الشارح ان النار لا تسمى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والميعان عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية بحال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصور مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وحارا ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين محيطين بذلك الآن ويتحدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التحددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية والآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال التي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف

لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم تكون هو هو في الحالتين ولا امتناع وجود حالة
متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو **الحجة الثالثة** وهي اعم
من الاولتين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات ؛ وهي قوله
وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاسمه
ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور في الاعراض **قوله** وانما كان حركاتها
وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية ؛ وقد ذكرنا فيما مر ان
الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع ؛ وذكر في هذا الموضع ان
الكيفيات المشتدة والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات
منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات
فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع ؛ وباعتبار كونها مقومات للهيولى
صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت لم تفسد
قواها والا فلا مزاج ه قال الشيخ رحمه الله تعالى في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قرب
زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض يتأدى
ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ؛ وتلبس حينئذ صورة
واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ؛ فمنهم من جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين صورها ؛ ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات ؛ فقوله ههنا
لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب ؛ والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ بل هو
فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت
في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا
ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج ؛ يريد تحقيق ماهية المزاج بالعناصر اذا
امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك
الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه
وان كانت متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد

غالبا

غالبا مغلوبا عن شيء واحد وكلها محال بل ان يفعل كل واحد منهما بصورته وينفعل
بكيفيته ؛ ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة
عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما يكسر الصور وتنكسر الكيفيات ؛ و
هناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل
منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستخن بالقياس الى باردها ؛ وكذلك
في الرطوبة واليبوسة ؛ وتتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج
فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاستحالة في الكيفيات لان الكيفية
بعضها لا يتحرك ولا يستحيل بل يتبدل ومحلها يستحيل فيها ؛ وقوله المتضادة المنبعثة نفسها
عن قواها اي المخالفة ؛ قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي
يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع من اسطقسات
ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على المخالف فقط
حتى يتناولهما معا ؛ وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في
الكيفيات. وقوله حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما ؛ اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء
والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة خمسة
الثلث والثلثين ولا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما ؛ وقوله في حد ما
متشابهة في اجزائها وهي المزاج في بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي
لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في
ذلك الحد يكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي ؛ بهذا بان ما
في الكتاب ؛ وقال الفاضل الشارح ان المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها
الا في الحار والبارد ؛ اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في ثقل الهواء
وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما ؛
وههنا بحث وهو ان يقال الحكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات
الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما

انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب اما لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة ولكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ الحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها لحصول الحرارة في المادة شديدة فان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في الماء البارد بسبب صورة المائية فكان تاثيرها فيها بانتقاص برودتها كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الماء الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة سخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف يرد ايضا وفي الصورة ولما تسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولما ما يظن انه يبرد يبرد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا فقد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع وسائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم

يكن

قوم زعموا ان انفعالها ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقابلان فانهما اشتركا في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار ما يخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه واما ما عليهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن الشيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بان المزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن هفترا ولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بحجة امور من الشاهدات قوله فان تلك ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما تعلق عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين فان المحكوكة منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما تعلق عليه الارضية والمخلخل هو الذي يحمل فوافه بالقسر تقسا متخلخلا كالهواء الكثير بالحاح النفخ عليه وضغط الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل والحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا قوله واعتبر حال السحق في تحصيف وفي تخلخل هل مع الاستحصاف نفوذ ما سخن بالفشو فيه على نسبة قوامه وهذا استدلال بان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا معا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان السخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة الفواصل لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من مصموم مفسد ومنع البلاغ في السخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ يمتنع الفشو اذا

ممتنعا

كان لا يخرج منه شي بعتد به صِمام القاروره بشد ادها وقلبها ما لوضع في فمها وهذا
استدلال ثالث وهو ان امتلا الانا المضموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن سخن
ما فيه سخنا الفا لامتناع دخول شي يعتد به فيه الا بعد خروج شي عنه اذ التداخل محال
وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقم الصياحه وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمه
اذا ملئت ما وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قويه فانها تشق بعد صبر عنه اكثر
مائها نارا ويصيح صيحه عظيمه هائله تنفر عنها الدواب وهي من حيل المحاربين لحدوث
السخونه والبارد اخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحاله
والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرّد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله
وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرّد ما يوضع فوقه والاجزاء البارده لا تصعد
بالطبع ولا قاسرها فاذن هو الاستحاله وقول الفاضل الشارح ان الجسم
البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله
من غير ان وضع على الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه او لعلك تقول ان النارية كامنة
يبرزها الحك والخضخضة من غير تسخن ولا نارية هذا هو المذهب الاخر
وهو القول بالكمون والبروز واما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يعلقه
عليه البارد بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا
الهوا حار بالطبع فبالخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والما حتى يظهر كيفيته
ولا يلزم على ذلك استحاله قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصله
عن خشب الغضا فيها مختلفة لنفسه بها فاشيه في ظاهر الحجر وباطنه ومحسّ فاشية في
جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم تكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه
عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكونها كونا لا يبرزه نفض ولا سحق ولا يلحقه لمس
ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن بارزا وفارق ثم الكلام
بعد هذا طويل نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبه
الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجوده بالفعل

ف

في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في زجاج الذائب
لو كان فيه قبل ذلك في الزجاج موجودة لكان مبصرا كما كان بعد لانه يبصر اذ هو شفاف لا
يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية
بعد التجمر لا يسع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك
باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي تنفصل عنها حالة
الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان الابطال
احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالمفصل بيانات
كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك بعضي تطويلا واعترض
الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية
التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان تكون ههنا مثله وان
قيل ليس فيها اجزاء نارية لكن يسخن البدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها
تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء
النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج وان قالوا امثاله
ناقضوا مذهبهم والالزمهم ما مر نكتة اعلم ان استضاءة النار السائرة لما وراءها
انما تكون لها اذا لك اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل
وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح احمر
يريد بيان ان النار المرئية ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها والمراد
باستضاءة النار سعليتها وقيدها بقوله السائرة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتمله
على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء
فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما ينفعل بالضوء عنها ثم استدل على ذلك
ايضا بان النار القوية الممكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل
وحيث يكون النار قوية من سائر الا انها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل
غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس الشعلة قوله وربما كان المراحد

ولجمة وان اشاره اكبر من حجم الشفاف حتى لا يكون لمقابل ان تقول ان الشفيف للاستشاد وخلافه لاستحداد الصنوبرة بستحصفه النار. هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصل الشعله كانا لانتشاد اجزا النارية وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعله في الاكثر يكون مخروطا صنوبريا فالاجزا تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعله ولجمة اي عظمه وانتشاره اكبر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطه شفافه كما هو ابهذا هو السخيف لا نصف قوله واذا استحال اليها النار المركبه التي تكون منها الشهب سحاله بانه شققت فظن انها طفئت. المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحراره اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفيه الفعليه واشد اقراطا فيها لذلك واذا بلغ الحيز الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاوره الما والارض ومخالطه الجزئين وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى حيزه فراى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب واذا استحالت الاجزا الارضيه نارا صرفه صارت عن مرئيه لعدم الانضباء فظن انها طفئت وليس ذلك بطفو قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا. وهو كما الفنا سبحة مثلا في تور سعرت حارب النارية سعافه لقوتها فان السبحه تشتعل ثم تطفى قوله والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحاله النارية هوا. وانفصال الكثافه الارضيه دخانا الذي كلما فوق النار وان لانها تكون قدر على حاله الارضيه بالتمام نارا فلم تكن تكون دخانا بقاه في النار الضعيفه. وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفه لاحاطه اضدادها بها فتستحيل هوا وتنفصل الارضيه عنها دخانا ثم من حال احالتها الارضيه بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكته عن مناسبه بحسب النوع للغرض ومناسبه بحسب الجنس الكلام كان في

الركبات

المركبات وبقايها في المزاج والجر الى ابطال المذاهب المخالفه لذلك وهذا البحث لا مناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والمركبات ومناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول المركب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع. وكان الاصوب ان يقول وهذه النكته عن مناسبه بحسب الصورة ومناسبه بحسب المعنى. والغرض من ايراد هذه النكته هو التنبيه على ان كون النار المحيطه بسائر العناصر عن مرئيه وهو بساطتها تنبيه انظر الى حكمه الصانع بدا الخلق اصولا. ثم خلق منها امزجه شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجه عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال. وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقه. الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عباره الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العباره. حكمه البارى تعالى في العالم لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجه المختلفه وخص كل مزاج بنوع من الانواع. وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال. وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقه. والاصول هي الاستقصات الاربعه. واخرج الامزجه عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر. واما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود. وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقه استعارة لطيفه منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبه الطاير الى الوكر. واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفيه متوسطه وحدانيه نسبة مالها الى مبدئها الواحد وبسببها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفسا تحفظها. وكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل والنفس الفايضه بمبدئها اشبه. واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج اما مستعد لقبول صوره لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته. واقول ليس موجدا لشي هو الموجد لصفاته الذاتيه فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا. واما توهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه

انها لست تفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ ولست
تفعل فاعل ثبات لها فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرها ، واعترض ايضا على
قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية تشهد بان اعدل
الاعضا جلد الاصابع واحرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان تعلق النفس
بتلك الجلدة لا بالقلب ، اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضا لا يقتضي كونه على
اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضا من حيث هي اعضا ليست بقريبة من الاعتدال
لغلبة الجزئين الثقيلين عليها ، وايضا ليست الاعضا مما تعلق بها النفس اولا ، والمزاج
المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضا بل هو مزاج
الارواح التي تقرب الاجزا الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شي تعلق النفس به
ثم ان تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا
الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ، ثم الى عضو يغذيها هو
الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدا للحس والحركة هو الدماغ ، ثم الى سائر الاعضا
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلدة
الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل في كتب الطب ، بهذا واشباهه
ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ، ولكن من لم يجعل الله نورا فما له من نور

## النمط الثالث

## في النفس الارضية والسماوية

اما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا يقع عليها بمعنى واحد بعد
اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي ، اما الكمال الاول
فقد مر بيانه ، واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة ، واما الطبيعي فبمقابل الصناعي
والمعنى الذي يضاف الى ذلك فتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية
والحيوانية والانسانية هو ان تقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر



من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والاحساس والحركة الارادية
والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان يقول
بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل
تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها
بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما
عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته
عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ، ولو توهمت ذاتك الى قوله الا عن ثبوت
انيتها ، يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك
وغير كامله الذي يختل ادراكه ، اما بالحواس الظاهرة كالنائم ، واما بالحواس الظاهرة
والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود
ذاته ، ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم
انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا ، واشترط كونه صحيح العقل
لتثبت لذاته ، وكونه صحيح الهيئة لئلا يود به مرض فيدرك حالا لا لايه غير ذاته
وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ، ولا يلمس اعضاءه ولئلا
يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق يصح الطاء وسكون اللام
اي غير محسوس بكيفية غريبة منه من حر او برد ، يقال يوم طلق وليلة طلقة
اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شئ يؤذي ، وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا
يحس بشئ خارج عن جسده ايضا ، فالانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شئ
كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا اعضاء ولحواسه وقواه وكالاشياء
الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط ، فاذن اول الادراكات على الاطلاق
واوضحها هو ادراك الانسان نفسه ، وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان
يكتسب بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان ، وقول الفاضل الشارح ان الشيخ
لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ، ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تحمله

في اقامة البرهان عليها ثم تنبيه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها
تنبيه بماذا ادركت حينئذ قبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أترى
المدرك احد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها
القول أم انظر: يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير
نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال
الادراك ما هو وكذلك المدرك، وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى
الباطنة كالعقل وغيره، وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط او بغير وسط والى ما يدرك
بنفسه او بقوة شيء آخر غيره، وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى
ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فمحال ان تكون
ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة فلا وسط على وجه لا يتصور مغايرة
بين المدرك والمدرك البتة تنبيه أتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك
من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه
بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك
فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك
جملة من حيث هي جملة، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه، فمدركك
شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك، والتي لا تجدها ضرورية
في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا
مما يشبه الحس مما ستذكره: يريد ان يبين ان نفس الانسان ليس محسوسة فبحث
عن المدرك وقسمه الى ان يكون محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما
جزء من البدن او كله، وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من
بواطنها، وهذه اربعة اقسام، ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن
بوجهين: احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا
لذاته، والثاني عن ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان

عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك صح

غافلا

غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه يدرك ذاته: وابطل ان يكون المدرك
شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا
عن التشريح وعما يوجبه التشريح، وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يحكم
من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب
لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب، وكان الانسان في
الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة، وفوائد
التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك
في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما
سيذكره يعني المتخيل والموهوم وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت
ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة
او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر
الاعم فلان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا
هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم
فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به
فذاتك مثبتة كانه اثبات الاشياء التي يجهل وجودها فقد يكون بعللها كما في برهان لا به
لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا بد هناك اثبات ذاته
بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب قياسه يذهب الى اثباته
بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بآثارها وافعالها
والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان
الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه
عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله
فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل
معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين

يكون معلولا قبله ولا اقل من ان يكون معه ولا يمكن ان يستدل الانسان به
على فاعل معين هو ذاته ؛ وان احد من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل
المعين يكون معلولا قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل الانسان
بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال بالاخص لا يتادى
الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها
محال ؛ والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل
ورام احصاله الحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه ؛ فقال
الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه ؛ وهذا هو الذي قرره الشيخ قدس الله
روحه بعينه ؛ ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله
تصور النفس التي يقولون بها وكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك يجعلونه عذرا
عن هذا الكلام ؛ واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان
اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر
فالشيخ لم يقل بها ؛ وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل
امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال اشارة هو ذا
يحرك الانسان شيئا من جسمانيته التي لغيره ويعوق مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال
حركته في جهة حركته بل في نفس حركته ؛ ثم اثبات نفس الانسان غير الجسمانية
والمزاج يصدر عنه الافاعيل المنسوبة اليها من مأخذ آخر فهو الوجه الذي
يثبت به صور الانواع وقواها ؛ فقول بل الخصوص فيه ان صور المركبات سائر ص
تقوم موادها وتجعلها شيئا غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة
ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع ؛ ثم الافعال الصادرة
عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى
الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا

القدر

القدر معدنية ؛ ومنها الافعال النباتية التي هي جمع اجزاء اخر من الاستقصات
واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي
تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ؛ ومنها الافعال الحيوانية التي
هي الحس والحركة ؛ والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية
والحفظ المذكور نفس حيوانية ؛ واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال
الانسانية كلها مع النطق وما يتبعه ؛ والشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض
هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورة لا من حيث هي ومما
ذات ما المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى
وبدأ بأظهر الافعال المذكورة وهي الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية
المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأوها جسمية الانسان
لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأوها المزاج لان
المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع
او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر ؛ وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة
في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان
كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد
الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته
كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله
والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته بالسرعة
والبطء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج مانع كون الحركة سريعة
كالانسان اذا اراد رفع قدمه لجهة الحركة الارادية من الفوق وعند الاعياء
لا تكون تلك الحركة سريعة ؛ اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة
الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى
مع ان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه ؛ وفسر ايضا قوله بل في نفس

حركته بالمرتعشه لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فتركب الحركه
منهما قوله الرعشه لا تركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركه
فى جهه تريدها النفس ومن حركه فى مقابل تلك الجهه بحاشى من امتناع العضو
عن طاعه النفس فانه اذا احدث محرك مثلا الى جهه وعارضه مانع احدث ذلك
المانع مثلا الى مقابل تلك الجهه كما فى الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب ورجع صاعدا
وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا تكون الممانعه منهما فى نفس
الحركه بل فى جهتها فان الممانعه فى نفس الحركه تكون اما بان تريدها النفس ولا
يقصدها المزاج كما فى حال الحركه عن المكان الطبعى او يقصدها المزاج ولا تريدها
النفس كما فى حال الهوى قوله وكذلك يدرك تغير حميته ويعسر مزاج حميته
الذى يمنع عن ادراك الشبه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا
استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها الحميه
المشتركه ولا المزاج فانها كيفيته بالابتاثر عما يوافقها فى النوع فيمنع المدرك
عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سنظهر ويستحيل عما
يخالفها فلا يبقى معه موجوده فكيف يلمس المدرك بها وهى غير موجوده قوله
ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعه الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام
والامتزاج قوه غيرها يتبع التيامها من المزاج وكيف وعله الالتيام وحافظه
قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ
وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه
على وجود النفس وهو ان المزاج كما انما يحدث من استقصات متضاده
متنازعه الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنها فهو محتاج اولا الى شى يجمعها
بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم ثانيا الى يحدث بعد ذلك المزاج والى
شى يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعه ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب
طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما

سب

سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج
وهذا هو المراد من قوله وكيف وعله الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا
يكون قبل ما بعده اى وكيف وعله الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام
المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا
الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المنهكه
مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العله وهذا استدلال موكد للذى
قبله باعتبار المشاهده فاذن هناك شى هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشى الذى صار
المركب به انسانا قوله واصل القوى المدركه والمحركه والحافظه للمزاج شى اخر
لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك
هذه نتيجه لما تقدم واما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ
هذه الافعال هو النفس ولما بين كونه صوره وكان كل صورة جوهرا صرح بانه
جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك وانما كان
تصرفه فى اجزاء البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اولا بعلاقه بالروح
ثم بالاعضاء التى هى اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسه التى هى مبادى الافعال
الحيوانيه والنباتيه ثم بالاعضاء المرؤسه الباقيه وعند ذلك يصير متصرفا
فى جميع البدن واما اختار الشيخ من الافعال المنسوبه الى النفس للاستدلال
المذكور الحركه والادراك لغرض تذكره فى الفصل الثانى لهذا الفصل ولم يذكر
النطق لان ماهيته غريبه الى ان يبين واما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد
بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان
المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع
سوال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها
من مبدئها بحسب امزجتها المختلفه ويجب من ذلك تقدم الامزجه على تلك
الصور والان تقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعه لاستقصاته

والجامعة للاستقصاب يحتاج ان تكون متقدما على المزاج وهذه اتباعهم واجاب
الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفه نفس الوالدين ثم انه يصير ذلك
المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها
حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته
المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير
الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ قدس الله روحهما
وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال
الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال
وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة
الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس
هذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة
الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه
ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على
النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات مخالف لما ذهب اليه
الفاضل الشارح ههنا ولما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام
مدبرة للمزاج فكيف تفوض التدبير بعد مدة الى الناطقة وكانا يجريان
مجرى نارين واعلين عن طبيعتين لا تفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة
مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف حدثت
المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها فكيف فعلت بذاتها وان الآلة
ليس من شأنها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد الحكمية التي
افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء اغذاء ثم
هال

تجعلها



تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول
قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيفيض تلك القوة ثم ان تلك القوة
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يزداد كمالا في الرحم بحسب
استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع
حفظ المادة الافعال النباتية بجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها وتتكامل
المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل
وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا يصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل
وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة
تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يجمر وبالتجمر
يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة
الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية و
اشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كلما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما
من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن
المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس
الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى تمام البدن والى آخر
العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ قدس الله روحه انهما واحد بهذا
الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على
التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج
محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى اشارة
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق يريد ان يبين ان الجوهر الذي

اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو
تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه
بالبدن وبيان ان كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا
الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو
الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى
الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك المتحرك
بارادتك والمدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت
مائة سنة وعند حلول (نزول) الاجل تبقى بعد ما اخذ البدن في الانفكاك والانحلال
وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال
النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين
عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان
قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك. وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر
عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر
وهي من حيث تكون شهوية لا تكون غضبية وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما
منعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي بسبب الاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها
الافعال المتقابلة. فتلك الاشياء من حيث هي مبادي لتعددات قوى ومن حيث
هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبط بالبدن
قوله واذا احسست شيئا من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت
القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرر اذعانا ما
بل عادة وخلقا تمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات. هذا بيان كيفية
تأثر النفس عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها
وهي كيفية من الكيفيات النفسانية. وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال واذا
تكررت اذعنت النفس لها وصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى تمكن تلك الكيفية

عن

تكرر

منها

منها وتصير بطيئة الزوال فتصير ملكة وقياسها لمثل تلك الفعل عادة وخلقا
قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل
العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عزوجل وعلا
وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك. وهذا بيان كيفية تأثر البدن
عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله
وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات
لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا
من نفس بعض. وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة
والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات. وذلك اختلاف
احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم.
الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب وبعضهم
للشهوة وكذلك في سائرها اشارة ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة
عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء
الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة
مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة
مما لا يتحقق اصلا. او تكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو
الباقي. لما فرغ من اثبات النفس واراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة
بدأ بالمدركة لكونها ذكرا اولا معنى الادراك في هذا الفصل. قال الفاضل الشارح انما
قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه
فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مسلمين الى تجويز خلو
بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجيات عن الحركة. اقول ويمكن ايضا ان يقال
انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم. ولذلك
لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة. ولذلك جعلا

مد ای فضل متساو من تلی لرتبه المحمول من الوجه فی تقدیم الادراك علی الحرکه انه اشرف
منها لانه قد یکون مطلوبا لذاته کما فی الانسان والحرکه لا یکون مطلوبه الا لغیرها، وبعد
ما تقدم نقول الشی المدرك اما ان یکون مادیا او لا یکون فان کان مادیا فالحقیقه المتمثله
هی صوره منتزعه من نفس حقیقته الخارجیه انتزاعا ما علی الوجه المفصل فی الفصل الثانی
لهذا الفصل وان کان مفارقا فلا یحتاج فیه الی الانتزاع، وقوله هو ان یکون حقیقته
متمثله مساوق للامرین بما ای مثل کذا عند کذا اذا حضر متصفا عنده بنفسه او بمثاله
والادراك یعرض له اضافتان احدهما الی ذی الادراك والثانیه الی الشی المدرك ولا
جل ذلك احتاج فی تعریفه الی ایراد ذکر الشی وهو المدرك والی ایراد ذکر ذی الادراك
وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافه کان المدرك والمدرك ایضا
متضایفین، والادراك ینقسم الی ادراك بآلة والی ادراك بغیر آله بل بذات المدرك
وللتنبیه علی القسمین قید التعریف بقوله یشاهدها ما به یدرك علی قوله یشاهدها
بحث، وهو ان یقال المشاهده نوع من الادراك اخص فی بیان معنی الادراك فان قیل
انه اراد بالمشاهده الحضور فقط، قیل الحضور غیر کاف فان الحاضر عند الحس الذی لا
یلتفت النفس الیه لا یکون مدرکا، والجواب ان الادراك لیس هو کون الشی حاضرا
عند الحس فقط بل کونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان یکون حاضرا
مرتین فان المدرك هو النفس ولکن بواسطه الحس وکلام الشیخ قدس الله روحه
دال علیه، واعلم ان الحضور عند الحس لیس هو الحصول فی نفس الحس بل والحق ان یکون
ایضا الحصول فی آله الحس یتصل بها الحس کانت تلك الآله محلا للحس او لم یکن والاشیاء
المدرکه ینقسم الی ما لا یکون خارجا عن ذات المدرك والی ما یکون اما فی الاول فالحقیقه
المتمثله عند المدرك هی نفس حقیقتها، واما فی الثانی فهی تکون غیر الحقیقه الموجوده فی الخارج
بل هی اما صوره منتزعه من الخارج ان کان الادراك مستفادا من خارج او صوره حصلت
عند المدرك ابتداء سواء کانت الخارجیه مستفادة منها او لم یکن وعلی التقدیرین فادراك
الحقیقه الخارجیه هو حصول تلك الصورة الذهنیه عند المدرك، واستدل علی ذلك





بقوله واما ان یکون تلك الحقیقه ای المتمثله نفس حقیقه الشی الخارج عن المدرك اذا
ادرك او یکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرك غیر مباین له، وقدم ابطال
القسم الاول علی ذکر القسم الثانی، وقال بعد ذکر القسم الاول فیکون حقیقته ما لا وجود
له بالفعل فی الاعیان الخارجیه مثل کثیر من اشکال الهندسیه مثلا کالکره المحیطه
باثنی عشره قاعده مخمسات بل کثیر من المفروضات التی لا یمکن اذا فرض فی الهندسه
کما یفرض مثلا من الممتنعات لیس به الخلف فیکون تلك الحقیقه مما لا یتحقق اصلا اذ لا
حقیقه لها فی الخارج ولما کانت مما یدرك فعلم انها موجوده لا فی الخارج بل عند المدرك
وهما لا یباینه فابطال القسم الاول یحقق الثانی، واشار الی ذلك بقوله وهو الباقی
والمثال فی قوله او یکون مثال حقیقته هو الصوره المنتزعه او الصوره التی لا یحتاج الی
الانتزاع من الشی الذی لو کان فی الخارج لکان هو، فهذا بیان ما قاله الشیخ قدس الله
روحه، واعلم ان العلماء اختلفوا فی ماهیه الادراك اختلافا عظیما وطولوا الکلام
فیها لا لخفائها بل لشدة وضوحها، فمنهم من جعل الاضافه العارضه للمدرك الی المدرك
نفس الادراك لیندفع عنه بعض الشکوك الموردة علی کون الادراك صوره وغفل عن
استدعاء الاضافه ثبوت المتضایفین فلزمه ان لا یکون ما لیس بموجود فی الخارج مدرکا وان
لا یکون ادراك ما جهلا البته لان الجهل هو کون الصوره الذهنیه للحقیقه الخارجیه غیر
مطابقه ایاها، ومنهم من ذهب الی ان الادراك غنی عن التعریف فلا یسعی ان یعرف وهو
الحق الا انهم یریدون بذلك التخلص عن المدافعه التی وقع القوم فیها، واعلم ان ما
ذکره الشیخ لیس تعریفا للادراك ولذلك لم یتحاش فیه عن ایراد ذکر المدرك فانه لا یجوز
ان یقال فی تعریف الحرکه مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعیین للمعنی المسمی بالادراك
الذی یشترك فیه الاحساس والتخیل والتوهم والتعقل وان کان ذلك المعنی واضحا
غنیا عن التعریف وان الباحثین عن حقائق الاشیاء کثیرا ما یریدون تعیین الاسماء
الواضحه المقوله علی الاشیاء المختلفه وتلخیصها کالحرکه مثلا لیعرفوا حالها اهی بالتساوی
فی تلك الاشیاء ام بغیر التساوی وکیف نسبتها الی ما یتعلق بها، وانتصابهم کثیر من الطرق

في الفلسفة من وهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك
للجزئيات هي الة له لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات و
طولوا الكلام في ذلك ٭ ومحل اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه عنهم لا
على ما قاله الحكماء كما سيجيء ان شاء الله في موضعه ٭ ثم اعتراضات الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة
فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك و
بينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او
بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالزام ان صورة
السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد ٭ والجواب عن الاول ان من الصورة
ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل اما الاضافة
فلا يعقل فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة
علما ولا جهلا ٭ وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان الخيالات المناقضة (وحده)
لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب ٭ واما القول بكون الصورة
المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء المنطبعة
لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة
فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع
اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة ٭ فان الكبير والصغير
من الانسان يتساويان في الصورة الانسانية ٭ ولما لم يكن ذلك محالا لمجرد الاستبعاد
الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك
انما يكون بصورة مطلقا بل غايته ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون
بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية ٭ والتخيل يكون بانطباع صورة في الالة الجسمانية
الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين

المذكورين

المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات
في القول بان الصورة المتخيلة منطبع في النفس ٭ ولولا ان هذا التحاشي عما في
الكتاب لا وردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يفضي للتعسف ٭ ومنها
قوله انه لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية واما الزم فيما لا يكون موجودا اما
المحسوسات التي لا تدرك الا ادراكات موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما
للمدرك اليها ٭ والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس
او العقل واذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة
علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ٭ ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة
في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة ٭ والجواب ان الاستدارة
ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو
محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون
ذلك المحل آلة له مستديرا ٭ وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير
محلها مستديرا ٭ واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال
هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شأنه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك
ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن
ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا ٭ والاعتراضات التي اوردها
على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه ٭ والاشتغال بها يقتضي تطويل
شرح الكتاب بما ليس في متنه ٭ واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول ٭ فمنها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا ٭ والجواب
ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم و
عليها والحاضر لما حضر عنده ٭ وعكسه الى غير ذلك ٭ ولما كان الحصول الادراكي

عكسها

معقولا فلو لم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام
بل اقتصر على تفسير هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الاطلاق
ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا
للسواد ؛ ومنها قوله وايضا فيجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في
جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به ؛ والجواب ان اعتقاد حلول
السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل
حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا يغاير بينهما الا بتغاير الالفاظ المترادفة
واما قوله وانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ؛ ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما
بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له ؛ فالجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان
ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول
مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته
وصفاته كما يجيء بيانه لم يشكك في ذلك ؛ ومنها قوله اذا كان تعقلنا ذاتنا نفس ذاتنا
على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا ؛ وحينئذ يكون ايضا
هو ذاتنا بعينه وهلم جرا الى المركبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا
ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي ؛
والجواب ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيره انما يقع من الاعتبار
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره ؛
واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء واتحاد
الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه ؛ فالجواب
ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار
اخر وليس بكاف في الاتحاد لانه يقتضي تقدم الوجود على الوجود بالذات ؛ ومنها
قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك

اوفي

او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكان الامر كذلك ؛ والجواب ما مر
وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصولها في المدرك بحصوله في
الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ؛ ومنها قوله
انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك
في الاوليات ؛ والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه ؛ اما الابصار
فهو حصول مثاله في الآلة المدركة وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ
هذه الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه ؛ وهو
ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما
يكون بعد الشعور لما في الخارج ؛ وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها ؛ واما اشتراطه
الاول دون الثاني ؛ فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا
عليها ايثارا للاختصار وان كان فيها وفيما سيأتي من بعد كفاية لمن اخذ الفطانة
سبيله كما قال الشيخ في صدر الكتاب ؛ تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد
ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب
عنك فتخيلته ؛ وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود
ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو
ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته ؛ الى قوله كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا
لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها ؛ وانواع الادراك
اربعة ؛ احساس ؛ وتخيل ؛ وتوهم ؛ وتعقل ؛ فالاحساس ادراك للشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى ؛
والوضع ؛ والكيف ؛ والكم ؛ وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره ؛ والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته ؛ والتوهم ادراك لمعاني غير محسوسة من الكيفيات

والاضافات مخصوصة بالشي الجزئي الموجود في المادة لاشاركه فيها غيره ؛ والتعقل ادراك للشي من حيث هو هو فقط لا من حيث شي آخر سوا اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك ؛ فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروطة بثلثة اشيا ؛ حضور المادة ؛ واكتناف الهيات ؛ وكون المدرك جزئيا ؛ والثاني مجرد عن الشرط الاول ؛ والثالث مجرد عن الاولين ؛ والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يختص مدركه ويصير جزئيا ؛ ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول ؛ وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صالحة لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معاني غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا تلحقها شي من تلك المعاني من حيث ماهيتها ؛ فالمعنى الذي يضاف اليها ويجعلها جزئيا متشخصا هو المادة اولا لان زيدا الانسان عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما باينه بتشخصه المادي ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرها ثانيا ؛ فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة ؛ والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام ؛ والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس ؛ والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة لحد الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان تزال ؛ وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشي محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا ؛ وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ؛ وكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس

ومقارنتها

١٠٤

ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة ؛ وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست مجردة ولا مشتركة فيها ؛ واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك ؛ قال وبهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين ؛ والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية ؛ وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا ؛ واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو ؛ والانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ؛ ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها ؛ واما معنى تجريدها وكون تلك الطبيعة التي ايضا في انها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة وانها باحد الاعتبارين تطابقه في شي اخر ويدرك به شي اخر ؛ وبالاعتبار الاخر هما يتطرقه ويدرك نفسه واذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية ؛ واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك

فلم يتعرض له الشيخ والمحصل انه ناقض تحقيقه هذا بما قاله في مواضع عديدة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بري
عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول
لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يجرده لان الذي يعقله ما من شانه ان يعقله بل العلة
في جانب من شانه ان يعقله الشي الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق
الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شي من خارج ذاته لحوقا غريبا الا انه مجرد عما
يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من
العواشي الغريبة فذلك الشي لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا
يحتاج الى التجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه
معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل يعمل بنفسها
كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل العلة يعود الى العمل ويحتمل ان
يعود الى المعقول لان ذلك الشي من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما هو
شانه وهو معنى قوله بل العلة في جانب من شانه ان يعقله كان الشيخ
قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها
ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار
الى ان من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي
ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من قسم الآخر اعني ما من شانه ان يكون
عاقلا وانما لم يحكم الشيخ بذلك جزما لانه لم يثبته بعد وسياتي بيانه
واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل
سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال
كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المجردات ماهية معقولة لا ينافي
تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما واذن
ليست هي مانعة عن التعقل واجاب بان العقل ان كان حصول ماهية

عن ماهيته صح

المعقول



المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه
قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته لا لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته
عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الايراد
اولى هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته و
الصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة
والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غيرها بما هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها
من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي
وجميع ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شي منها
معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة
وهذا هو منع المادة عن كونه معقولا واما كون الشي عاقلا فهو يكون لقيامه
بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته الشي لا بسبب عمل عامل كما سياتي بيانه اشارة
لعلك تشتهي الآن الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن اذ لم نشرح وان تقدم شرح
امر القوى المناسبة للحس ولا سيما سمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات
القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحواس وهي تنقسم الى ظاهرة والى باطنة اما الظاهرة
فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن يحتاجه الى الاثبات وكذا كان بيان كيفية الاحساس
بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة
فلما اقتضى سياق الماضي ولما يناسبها من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما
يحتاج الى تحقيقه لجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتعديدها
والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك
والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا
واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف
ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ
معينة اما للمدركة الصور واما للمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة

فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما هو في محل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته صح

الصور وتسمى حسا مشتركا لانها مدرك جميع المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها
والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات
وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما
ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت
الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا
بمجموعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر وان الترتيب التعليمي
ان يترقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله الست ترى
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل
المشاهدة لا على سبيل التخيل والتذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة
المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك
هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها
يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها وعندك قوة تحفظ
مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا
اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين
يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا هذه قوى هذا بيان اثبات الحس
المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا
لشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله الست ترى القطر النازل
خطا مستقيما الى قوله يؤدي البصر اليها كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في
الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان
يحدث بحسب المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن
محيطه زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر
يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر
وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط واذن هاهنا قوة قد بقي فيها

كات

للارتسام



الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها
فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك
وانما ذكرها هاهنا لتعريف القوة بها وسوق الحجة على اثباتها واعترض الفاضل
الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات
في الهواء بان يكون كل شكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه
يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل الشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى
مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا
يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهانيا
والتجربة لا تفيده والجواب عن ابقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده
يقتضي الخلاء فان الشكل انما حدث في الهواء لنفاذه المحيط بالجسم المتحرك فيه
وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء
وعن ثانيها ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود
قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة
ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما
قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى
الخيال والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل
الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك
قابل والقابل مغاير للحافظة والحجة فيه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والمثال
هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال
الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة
بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة و
اقول احتمال القبول والحفظ في شيء لا يدرك على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون
اجتماعهما في شيء واحد يقولون فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على

مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس لا تنفى لان الواحد
قد تصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم تكثر
بقصد ثانى او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك
هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات
والطعوم وغيرها بقصد ثانى وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار
الذى فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما
واما النفس فانما تكثر فعلها لكثرة وجوه الصدورات عنها قال و
المثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت مثله فى صورة اخرى
واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا
مناقضا للحكم الكلى بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة
القوتين بالضرورة قال والوجه الثانى ان استحضار الصور والذهول
عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة
فى القوتين والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما
وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول
بان الادراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل
ان تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر
ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وقد تذهل
من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال فلم لا يكون هو حافظا للحس
المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك
لحصوله فى الاله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة
فى الاله والعقل الفعال ترتسم المعقولات فيه ويمتنع ترتسم المحسوسات فيه
فيصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشارح وبها
من القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال بشرك

على



على وجودها معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية و
تقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد
من المحسوسات فلا بد لها حين تحكم على شئ بانه ذو حلاوة من قوة
تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك
القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع
فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتعدم صورة كل واحد
من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل
الشارح بان الحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالحاكم يجب ان
يدركهما معا ويلزم منه ان تكون النفس التى هى المدركة للكليات مدركة للجزئيات
والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما باله وللاخر بغير اله قال والذى
يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمى بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق
ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب وانا اذا
ابصرت شيئا فلست اتصوره من بين احدهما بالعين والاخر بالدماغ و
الذى يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره
فى جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاف الصور او انطباع كل واحد فى جزء
هو فى غاية الصغر والجواب عنه انك ايضا تجد الفرق بين الذوق
ومحل الذوق وتعلم ان محل الذوق ليس فى عقبك وعن الثانى انه استبعاد
محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات
ناطقها وغير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا
متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك
الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما يشاهده
فعندك قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ
هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان اثبات الوهم

والحافظة ؛ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتأد من الحواس اليها
كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية
فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس
دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها
للنفس الناطقة ؛ وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا
يقضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله ؛ واما الحافظة
فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وباقى الكتاب ظاهر ؛ واما قول
الفاضل الشارح الصداقة التى بين وبين ولدى كلية ؛ فهيهات بان يقال
هذا ليست كلية ولكن الكلى لا بد له من اشخاص جزئية ؛ وكلامنا فى جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذى يدركه الشاة من صاحبها فى وقت
ما بعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله قوله ولكل قوة
من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هى المسماة بالحس المشترك
وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم
الدماغ ؛ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب فى البطن
المقدم لا سيما فى الجانب الاخير ؛ ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم
زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ
قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب ؛ والحامل لقوة الابصار الروح الاول
من الارواح السبعة التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
يتلاقيان ويفترقان الى العينين ؛ والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة
من الروح الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره
من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة فى ثقبة من الفك الاعلى
الى اللسان ؛ والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الروح الخامس الذى
منشاؤه اول معناه خلف الروح الثالث ومنبت هذا القسم هو الجزء المقدم من الدماغ
الحقيقة

والحامل

والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا النخاعية ؛ فكل من هذا ان
مبدأ اعصاب الحواس الاربع هو مقدم الدماغ ؛ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذى مبدأه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك ؛ قال الشيخ
ان آلة الحس المشترك هى الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ
ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فالحس المشترك كالحوض ينشعب منه جهة انهار
وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فى
مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص ؛ واما
مبادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى
التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم ؛ والفاضل الشارح فسر
المبادى بان تسير الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل
ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والمبادى ههنا استعارة عن
ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذى
هو مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات ؛ واتصال الاعصاب ليس لتستطرق
تسيرها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل عن موضوعاتها ؛ وادراك النفس ليس
بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال
الارواح بمبدأ واحد مجتمعة فى موضع يعدها للاحساس وباقى كلام الشيخ
ظاهر قوله والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط
قال الشيخ فى الشفاء وتصف القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما
ليس فصلا كالحكم العقلى ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه
تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكايته ؛ قوله فتكون الدماغ كله آلتها هو لكونها
مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالرفع اكد ما هى فى الحيوان واختصاص التجويف
الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجئ ؛ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها
على ذكر المتخيلة قوله ولخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها

من الصور الماخوذه عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكره وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل معناه واضح؛ والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها؛ قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشي الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها الادراك مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما؛ وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا؛ والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركه وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا؛ وعن الثاني ان الشي الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من جهتين مختلفتين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين قوله والباقيه من القوى هي الذاكره وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخر وهو الموخر؛ هذه هي القوة الخامسه وهي حافظة المعاني ويعبر عنها للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكره فان الذكر لا يتم الا بها؛ قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان تكون القوى ستا وهذا شي ذكره في القانون؛ واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكره المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحده ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا؛ وقال في الشفا وهذه القوه يعني الحافظة تسمى ايضا متذكره فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكره لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور لاستعادة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته

المتخيلة



المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكره ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشي ادراك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظه بالذكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطه بل هي مبدا فعل مركب من افعال قوتين مدركه وحافظة والمسترجعة مبدا فعل مركب من افعال ثلث قوى متصرفه ومدركه وحافظه وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكره والمتخيلة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمه وبحركاتها وافعالها متخيله ومتذكره فيكون متخيله بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكره بما ينتهي اليه عملها واما الحافظه فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبه بين الصوره والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوه الوهميه بالموضع لا من حيث الحكم بل من حيث تعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصوره وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفه والوهميه عضو واحد ومذهبه ان القوه الواحده بالالة الواحده لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شي لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهميه هي بعينها المفكره والمتخيله والمتذكره ان جميعها بالذات واحده وكيف والمتذكره التي هي الحافظه على ما ذكره من قبل لا شك في انها الحادثة التي موضعها موخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهميه بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي

والمفكرة صح

ننسب اليه التخيل والفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كان مبدأ الجميع في
الانسان هو الناطقه ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانيه
قوله وانما هدى الناس الى القضيه بان هذه هي الالات ان الفساد
اذا اخص بتجويف اورث الآفة فيه هذا استدلال يتعلق بالطب على
كون هذه الاعضا مواضع هذه القوى والطبيب لا يهمه من المدرك والحال
ولا يتعرض لاثبات الوهم اثباتا بمثل هذه التمرات الحكيم والقوى عند
الاطبا ثلث حال التي البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدوده
وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجه لا تدل على كون هذه
القوى في هذه الاعضا لانها يحتمل ان يكون مغايره او قايمه بعضو آخر واما
يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الآتها فان افعال العاقله يختل باختلال الدماغ
واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الآت لهذه القوى ولم
يتعرض لكونها قايمه بالارواح المحصورة في هذه الاعضا او بشي آخر لانه بحث آخر
قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان تقدم الاخص للجرماني ويؤخر
الاخص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسطه حاجبا للمثل المنهيه عن
الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص الاعضا المذكوره بهذه
القوى ماخوذ من الغايه فانها تفيد معرفة منافع الاعضا على ما يذكر في الطبعي والطب
وفيه تنبيه على العنايه الالهيه المقتضيه لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبه
الاشباح الحاصله الى الجرم دون الجسم ونسبه المثل الوهميه الى الروح دون النفس
او العقل استعارة لطيفه ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال
بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال
هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستقيم لان السمع واللمس في مؤخر الراس
والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار
والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر

واقول



واقول ان الشيخ وان ذكر ان علة هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب
في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر
هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول
هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقاله
الثالثه عشر من الفن الثامن من الحيوانات لشفا بهذه العبارة ولكن مقدم الدماغ
لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعه و
الطليعه الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم
الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغيه بهذه العبارة وهذا القسم منبته
بالحقيقه من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع بهذه حكايه كلامه واذا كان
حال العصب السمعي المتاخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان
اكثر اعصابه نخاعيه للمنفعة المذكوره في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ
اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهره بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق
والحجه التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركه لجميع الادراكات بانها حاكمه
ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خاليه عن الفايده لا انهم
لا يتفقون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركه للمعقولات بالذات وللمحسوسات
بالالات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فايده في التكرار اشارة واما
نظير هذا الفصل في قوى النفس الانسانيه على سبيل التصنيف فهو ان النفس
الانسانيه التي لها ان يعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي يختص
الانسان بها واما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانيه المذكوره كانت متباينه
بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفه فكان تفصيلها على سبيل التنويع و
هذه غير متباينه بالذات لكونها متعلقه بذات واحده مجرده انما يختلف بحسب
الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف و
الكمالات المذكوره ههنا هي الكمالات الثانيه وهي افعال هذه القوى قوله

من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل
العملي وهي التي تستنبط الواجب مما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل
بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة
بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ٪ قوى النفس ينقسم بالقسمة
الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها
ويسمى الاولى عقلا عمليا ٪ والثانية عقلا نظريا ٪ والعقل يطلق على هذه القوى
باشتراك الاسم او بتشابهه ٪ والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر والشروع في العمل
للاختياري الذي يخص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو
ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او
ظنية يحكم بها العقل النظري ٪ ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي
من غير ان يخص بجزئي دون غيره ٪ والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ٪ ثم انه
ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل
بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها
بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها
نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ٪ ويتلوها قوة
اخرى يحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني
اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة ٪ او بالحدس فهي زيت ايضا
ان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة
منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ٪ ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال ٪ الى قوله
وهو النار ٪ وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال
وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها
كاملة بالفعل ٪ والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف ٪ فمبدأها
كما يكون للطفل من قوة الكتابة ٪ ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ٪ ومنتهاها



كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء ٪ فقوة النفس المناسبة
للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في
نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي
فطرتهم ٪ وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون
عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل
المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ٪ ومراتب الناس مختلفة في تحصيلها
فمنهم من يحصلها بشوق ما في نفسه اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك
المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ٪ ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق
او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين ٪ وصاحب المرتبة
الاخيرة ذو قوة قدسية سيجيء اثباتها ٪ واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى
عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل
متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس ٪ وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس
الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد ٪ فان كل ما
يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره ٪ وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات
الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس
وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا او ان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة
مع الواو العاطفة ٪ والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر
والحدس ٪ وجعل القوة القدسية ٪ وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره
ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت
ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها الناسخون خطأ ٪ والتقدير
اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا
على قوله فتتهيأ لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني و

الذي بالفعل. وانا اقرر هذا فاقول لما كانت الاشارات المرتبة في التمثيل كنور الله
تعالى وهو قوله عز من قائل: الله نور السموات والارض. الى قوله ويضرب الله
الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب. فكانت المشكاة شبيهة بالعقل
الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح و
الثقب فيها. والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول
والشجرة الزيتونية بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد
حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة. والذي
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها يكاد يعقل بالفعل
ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل. ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور
المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر. والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير
بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه. والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل
منها. قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان الملكة
الكاسبة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول
القوة المسماة بالعقل بالفعل. واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما
تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية. تنبيه لعلك تشتهي
الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع. اما الفكرة فهي حركة ما للنفس
في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط الى قوله. او في حكمه
لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس
اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما. فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون
مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر. وقوله استعراضا للمخزون
في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة. وقوله

[margin: ومما قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه وفسر الشيخ تلك الآيات بهذه المراتب صح]

[margin: يشتعل صح]



وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية والفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب
بها تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها وربما انتجت وربما لم تنتج. ويمتد الى
مبادئ الحركة الاخرى من الحدود الوسطى الى المطالب. واما الحدس فهو ظفر عند
الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحد و...
الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن. واشار الشيخ
بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو
وسط له الى عدم الحركة الثانية. وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به. والفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانتاج
ولا امكانه الا ان الفكر المثبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا
وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم. وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو
الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع. والفاضل الشارح
جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس. وقال الحدس هو ان
يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسم الى ما يقترن بشوق
فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك
خبط يسير مع مخالفة النص على التناقض الصريح. اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة
على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان
للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة بارادة. ومنهم من له فطانة
الى حد ما ويستمتع بالفكرة الى قوله وافكار خواله عن العلم والفكر. يريد بيان امكان
الوجود القوة القدسية. وتقريره ان للحدس وللفكر مراتب في التأدية الى المطلوب
بحسب الكيف والكم. اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوها. واما بحسب الكم فلكثرة
عددها وقلته. والاول ان يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون
في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة. ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب
حد انقصان وكمال. وحد النقصان هو ان ينتج جميع افكار شخص عن مطالبه و

حد الكمال هو ان يحصل ما امكن ان يحصل للنوع من العلوم بحسب الكم ودونه اوفرشا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود والوسطى لا تقليدى ولما كان طرف النقصان مشاهدا وطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر

اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك سنبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة فهو شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم ❊ يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يثبتهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر وههنا شيء غير المدرك حافظة للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي لا يكون المعقول مرتسما فيها بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها الى آخر ما ذكره قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى المحال حصول الادراك

معقوله فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة

بل بالقوة فاذن ههنا موجود يرتسم صورا جميع المعقولات بالفعل





بالفعل قوله ازالت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا اما لتلك الصورة وقوله محال ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما نتيجة لذلك قوله اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منافي عضو او في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال جسمانا وقوى اجسامنا التجزي اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية قوله ولعله فيما ليس جسمانيا لا يجوز ان نقول لكنا نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بين غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هي كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة وقوله فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات واما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه المعقولات لانه جوهر غير عقلي والنفس يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة فقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة

اشارة الى حصول بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير المعقول مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي
وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المراة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شي اخر من امور القدس اشارة الى حالة الذهول وسببه
وتمثل بالمراة لانها من الجسمانيات اشبه شي بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله
وهذا انما يكون اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شي من العقل الفعال فليس الاحتلال فربما ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال وبمشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة
قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الى قوله هذا الكلام دل على وجود بعض الأ
العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك الشي مجردا عاقلا وان كل مؤثر في شي لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلة لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل

الفعال

١٧٢

الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجودة لهذه الملكة في النفس التي هي استعداد ما لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المرتبة المتحدة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشارهها الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس اللذين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا دل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكسب النفس استعداد الحصول مجردا بها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال واراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك العداوة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا لحصول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما

المناسبة بانّ كل كلي وجزئياته لحقق ذلك بتأمل هذه الحال وبتأملها فانا اذا
احسسنا بالجزئيات تصوّرنا الكليات ۞ وهذه الضروب في الجزئيات هي المخصصات
للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجهات
لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال
والوجه الثاني ان يحدّ هذا المخصص بمعنى عقلي كاجزاء الحدّ والرسم وكتصوّر
الملزوم وما يشبه ذلك في المعنى عقلي كتصوّر الحدود والمرسوم واللازم ۞ وهذه
حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها ۞ واعتراضات الفاضل
الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند المتأمّل فيها اعرضنا عنها مخافة
الاطناب اشارة ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا
يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع ۞ يريد بيان ان النفس الناطقة ۞ وبالجملة
كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع ۞ قال الفاضل
الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر
المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك
فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور ۞ واقول
انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبيّن انها جوهر مفارق
الوجود عن الاجسام والجسمانيات واثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط
آلة ۞ وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات ۞ واراد في نمط التجريد ان يبحث عن
حالها بعد التجرد عن البدن فبيّن هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان
امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره
الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبيّن هناك قوله الست تعلم ان الشيء غير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسمة في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها

بيّن

كثره

كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز
ان يقارنه شيء غير منقسم ۞ اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث
لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي ۞ والاول هو الحال الذي
لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء
كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما
الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود
والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين
متباينين في المحل والوضع ۞ واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة ۞ والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه
انقسام الحال ۞ وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع
كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته ۞ والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث هو ذو طبيعة اخرى
كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر
وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود
جسم آخر على وضع ما منه ۞ وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث
هي مجموع ۞ والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة
كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار ۞ واشار الشيخ الى القسم الاخير
بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم و
انما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو
ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى
واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات
انما تلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة

متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد
بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم ينقسم : لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة ، وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه محال
وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير
متشابهة وانما قلنا بالفعل لان الشي الذي يكون اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم اما
يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب
مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سياتي : ومع لزوم المحال
المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية
فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد : فاذن يثبت
في المعقولات ما هو واحد ، فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا
ينقسم ، ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه : وهذا الارتسام في ذلك الجوهر
لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته : ثم ان كان ذلك الجوهر
مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال
فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع : وكل جسم وكل قوة
حالة في جسم ينقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية : ومحل
المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية
ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني ، والفاظ الكتاب ظاهرة
وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا
بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر ، والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم
ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها ، واعلم ان ما ليس
بمنقسم بالفعل ولا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة
في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف ، لكنه

يحتمل

يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالخط الذي هو يتحلل الى
اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو يتحلل الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى
المعقول ان كان ذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام
ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين
يشتملان على ابطال هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول عند تحديد ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى
اجزاء متشابهة ، فاسمع : الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان
يكون الصورة العقلية الواحدة : قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم
الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد ينقسم بانقسامه : والتنبيه
ينبه على فساد هذا الاحتمال ، وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل
واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون
كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد
من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل : اما القسم الاول فباطل من ثلاثة اوجه
آ ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط
للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شي ليس هو اياهما بل يكون المجتمع
يعلو الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين ولا يكون
القسمان جزئيه من حيث ماهيته المشابهة لها هذا خلف ب ان المعقول الذي شرط
كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه
واحدا غير منقسم هذا خلف ج انه قبل وقوع القسمة قد لا يكون الجزءان حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا
خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين
المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي ، واشار الى الوجه الاول

بقوله فهما متباينان لان له مانسبة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله
وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاه منقسما واشار الى الوجه الثالث
بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط ولم يكن معقولا واما القسم الثاني
وهو ان لا يكون حصول القسمة شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل
واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام
فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عنها كالقسمة اولا
وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة
انما تكون مجردة عما يقتضيه غيرها وانها هل تحلف واشار الشيخ الى هذا
القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله ما يقبل
فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس يدخله في
تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن
اللواحق الغريبة كانت فهي ملابسة بعدها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما
يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب مادته وقد زدنا
اول منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان مشابها والصورة
التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع وتفريق او زيادة او نقصان
واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة
لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في قل منه كفاية فان احد القسمين وان كان
مشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة واذن الصورة التي
فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول
الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر
حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة
بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متباينين
لا يعرض الا للماديات فهي تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة
المفروضة



المفروضة اشارة الى الخلف وقوله واما الصورة الحسية والخيالية فيفتقر في ملاحظة
النفس اجزاءها الجزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون
رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول
الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه من وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه
شرع في الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان
تلاحظه النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف
والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في شق او جهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى
فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة
من الاخرى عن جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان
يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم
هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم
هو الختم الذي احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك
يسمى اللوح الذي يختم به البيادر روشما وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في
الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ قدس الله روحه ملاحظة النفس
للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وظهور سه بطلان قول من ادعى عليه الامام ابو البركات
انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس
الجزئية ليست مجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة
عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لا حينئذ يقول كل حال في متحيز
فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي
ليست بحالة في متحيز ليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي
صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر
الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره الفاضل
وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم

فهو ذو وضع ، واما اختيارهم هنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول ليس
بمنقسم والجسم منقسم لا نتاج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية بحثنا على وجه اظهر
كما اشار اليه ، واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى
غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات
في النفس ، فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل بوجوده ذات وضع بذلك
الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة ، وقوله هب ان ما ذكرتموه
يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية ،
فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها
قسمة المعنى الجنسي الواحد الى بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الواحد الى
بالفصول العرضية المصنفة فاسمع ، الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم
ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد تكون
اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة
بها قسمة المعنى الجنسي الواحد الى بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة
الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره ، وان لم تكن مقومة كانت عرضيات
ولا تخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن
فان كان قابلا كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد الى بالفصول العرضية
المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا
للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة ، واما
لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله**
انه قد يجوز ذلك ولكن فيه يكون الحاصل كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من
الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات

نوعية

نوعية وصنفية ويكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ، ولو كان المعنى
العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير
الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات ، وكان كل واحد
من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه ، هذا هو التنبيه على
تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة تجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة
لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة
كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة
الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى
معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك
النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى
الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المنقسمين كنسبة
الاجزاء بل نسبة الجزئيات ، ولو كان المعنى العقلي البسيط الذي استند الينا به على
تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي نشكك
به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط
الذي لا ينقسم بجنسه العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استند الينا به لئلا يعرض شك
من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء تعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس واما قال بالقوة القريبة لانه جعل القوة
ثلث مراتب ، بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة ، وقريبة
هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء ،
فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء و
ذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة

نسبه

الواحد صح

فله ان يعقل ذاته ، يريد
بان ان كل عاقل فهو معقول
وان كل معقول قائم بذاته
فهو عاقل وابتدأ بالاول
فقوله كل شيء يعقل شيئا صح

لذلك الشي وذلك لان تعقله هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشي لشي لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدل

قول الشيخ انه تعقل بالقوه القريبه من الفعل بان العقول المفارقه ليس فيها شي بالقوه على ما سيأتي فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان تعقله بالامكان العام ليكون متنا ولا لها وللنفوس الانسانيه اقول

الامكان العام يقع على الامكانات البعيده حتى على دائم العدم من غير ضروره ولذلك لم يعتبره الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوه القريبه التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشي يشتمل على ان تعقل ضد وبين ذلك التعقل من المتعقل بالقوه القريبه فالمشتمل على القوه هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوه ليس يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال

الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله كون ذاته عاقله لذلك الشي يعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع ليست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجه فقوله وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته عاقلا لذلك الشي وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا ~~لذلك الشي فكل ما له ان يعقل كون ذاته~~ عاقلا لشي فله ان يعقل ذاته بكل شي يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته

قوله وكل ما يعقل من شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره واما تعقله القوه العاقله بالمقارنه لا محاله يريد ان يبين ان كل معقول من شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا مانع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج

الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل الثاني بعد هذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعه عن ذلك من مقارنة اوشي اخر ان كان وقد ثبت مما مضى ان مقارنه الماده ولواحقها مانعه عن كون الشي معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شي يكون في الوجود ممنوا بمقارنه الماده ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور فقالت مثبت الشي ومثبته اي ايثليته وقوله اوشي اخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقوله المجرده فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمه بذواتها قوله فان كان حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقليه لها وكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك كان عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمه لذاته غير قائمه بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقه بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقليه فكانت عاقله لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقليه عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوه وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كان عاقل الشي هو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطيه ان كل من يعقل شيئا فيمكن ان يعقل تعقله لذلك الشي وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكلما صح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك صح ان يقارنه غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنه لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنه فتوقف صحة المقارنه

على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة
على حصول المجرد فيه توقف صحة الشي على وجود المتاخر عنها فاذن المجرد سوا وجد
في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة
فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين
في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني
بيان الاستثنا والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل
غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهيا بل محتاج الى برهان
خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة
غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال
الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا
عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس
الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم
ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل
شي اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشي
والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك
عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك
حكم بعضهم بان التصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم بشي على شي يقتضي
مقارنتهما في الذهن فاذن لا شي يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع
غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشيا والجواب
ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة
مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشيا لكل مجرد فشي لم يدعه

الشيخ



الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان
صحة المقارنة يكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله
لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشي عن وجوده
مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل
للحال ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شي صحة
الحكم بساير الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير
عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة
مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة
الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على صحة وجود نوع اخر ولا يلزم منه محال و
تقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من
المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب
ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا
من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه
الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته
عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس
متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث
هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر
بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي
محتاجة الى تعقل اخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول
وجب ان يطابق الخارج والا لا ينفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار
الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على
الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة
ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان

يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كان الحرارة التي في الانسان لا يصح عليها من حيث الحرارة قبول فصل الغريب الا انه يصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب
عنه ما اورده الشيخ في فصل مفرد وثم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة
المادية في القوام اذا جردت في العقل نال عنها المعنى المانع فما بالها لا تنسب
اليها انها تعقل وقد تبين من قبل ان المانع من كون الشي معقولا هو اقترانه
بالمادة والمجرد عنها لذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل
اياه معقولا ونبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم
في هذا الفصل سؤال عن الصورة المادية التي جردها العقل وصارت معقولة
انها اذا قارنت صورا اخر معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل
والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور
في الفصل المتقدم قوله لجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها فاذن لا تحملها
من المعاني المعقولة بل انما تقارنها معاني معقولة مرتسم بها لا هي بل
القابل لها جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتها
غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلا
منافيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان
له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة
بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت
حاصلة معها في شي اخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شي واحد
بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل
واحد قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد
منهما بحاصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد
منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشي المتصور بهما لانهما حاصلتان فيه
واما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من

فلن



كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصورة عاقلة في
حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلا منافيه اي الشي العاقل هو جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له وكان له بالامكان العام
ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشي عاقلا وظهر
من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح
بان الصورة المعقولة الحالة في شي واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جميع الامور صح
المتماثلة ولانها صور لاشيا مختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان
يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية
صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون احد الشيئين بالمحلية اولى من
الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست
محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكان محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا
محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال
احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل
واحد منهما يوجد لا مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما
بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور
لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع
وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما
صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه
لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما
على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك للجميع فيه فقط ثم بين ان احد
الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا
للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين
الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلا منافيه

فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما وضعناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عندك مدركة لما يحل منها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني عريا مجردا بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجرد انحلال عدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة واما كون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم المغايرة المقارنة مع الغواشي المقارنة المجردة وهم وتنبيه اولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي حصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شروط لا توجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق المشخصة وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل وجود شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي فيصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقدر الفرق بينهما والاشخاص انما يفصل عن الماهية النوعية

من زوائد



من زوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا قوله فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا للصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة ولا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ويرجع الى المتن بقوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت اي ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان كان انما يكسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقول لحالتين

الثواني

فقد سقط تشكك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت صح

في محل لكنه بمقارنته حال المحل تما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لبعض معلول وقوله

فيكون الاستعداد اما مستفادا مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من السلسلة

والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت

انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد

المستفاد مع حصول الاكتساب له قوله فيكون لم يكن استعداد للشي حتى حصل فاستعد له

اشارة الى بيان المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه واما حمل الشارح حمل قوله

فيكون الاستعداد اما مستفادا مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم

الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقال احتمالين

ثم نفيهما وترك المتن غير مفسر وقوله اولم يكن استعداد لشي وقد تكون ذلك الشي

وحدث اشارة الى القسم الثاني من السلسلة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان

تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كل محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض

انتاج القسم الثالث الباقي من السلسلة وقوله فبقي ان يكون هذا الاستعداد قبل

المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من السلسلة وبيان انه راجع الى كون

الاستعداد لازما للماهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن

تتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعداد بصفة اخرى غير

الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي

استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام

فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك اخر تقريره ان يقال المعنى

المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعد

المقارنة فصل اخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة

عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة

العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية

مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لا

متـ

فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط صح

نفيهما



متمة وان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه

تقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة

لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه طبيعة الجنسية

بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعة الجنسية

باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون

حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها

لحوقا غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع ايضا الاستعداد ما دامت على طبايعها

النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في تعقلها نوعية

محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها

بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت ما

اصلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه ان تصير صورة معقولة وهو قائم الذات

فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر

وهو يذكر لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يعقل له ما من

شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته واجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل

ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل قد تبين مما مضى

ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما

يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل

اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان ما شانه ان يعقل له ما من شانه لان

المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشي

ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات

يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا

معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير

مجرد باحواله بنفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرف

في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لو توقف تام من شانه على غيره لم
يجب من ذلك تا يكون مستجمعاً لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها ؛ وههنا
قدم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها ؛ والله اعلم

## تكملة النمط

### بذكر الحركات عن النفس

لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها
اعمال وحركات ؛ ولكن هذه الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر
اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء
يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة
من غير ارادة ؛ والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى
طبيعية ؛ واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها
من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ؛ ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء
حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة
لها في افعالها وخادمة لقواها ؛ وهي الحرارة الغريزية ؛ فالحرارتان تتقابلان
على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب ويعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة
من خارج ؛ فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج لسرعة ؛ وبطل
استعداد الممتزج ؛ لانفصال العنصرية فيفسد التركيب ؛ والعناية الالهية جعلت
النفس ذات قوة تجد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل
فيضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها ؛ ثم لما
كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ؛ ولم يكن من شان القوى
الجسمانية ان يجبرها على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية
مستبقية للطبائع النوعية دائما فقدر بقاءها بتلاحق الاشخاص ؛ اما
فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه

فعلى

واما فيما يتعذر لكثرته ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد هر

فعلى سبيل التوليد ؛ وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها
الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة
لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة
فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم
الشخص ؛ فاذن النفوس النباتية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص
اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد مثله
وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل ؛ وظهر من ذلك ان افعال
جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء وقوله ليحال الى المشابهة
سد بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية ؛ وقوله او ليكون مع ذلك
زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق
اشارة الى غاية فعل المنمية قوله او ليختزل من ذلك فضل بعد مادة ومبدأ
لشخص آخر ؛ اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه ثلثة افعال لثلث قوى
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله اولها
الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء ؛ والماسكة للمجذوب الى ان يهضمه الهاضمة
المغيرة ؛ والدافعة للثفل ؛ اشارة الى تقدم الغاذية على الباقية لتقدم
فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب
الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو ؛ لما كان الانماء
والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المفتقر تحصيلها والتصرف فيها ؛ وكان
الانماء اهم لانه يتعلق باكمال الشخص واما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا
للفناء جعل الانماء سببا على التوليد بعض التقدم ؛ والغاذية تخدم هذه
القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان ؛ النمو والسمن يشتركان
في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه

لاولها

ويفهم منه ان ما يحكى منها النقلبات في الاقطار لو غيرها طبيعيا ما هو القصد لها الطبع
ومنها الاحصل لمن يوقت معين فالنمو يخص جميعها والسمن يخالفه احيانا
فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله
والثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمتيهما هذه القوة
تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضا
وهي التي تسمى مصورة اولى بالقياس الى التي تعتبر الغذاء اخدمه للغاذية والغاذية
والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية يقف اولا الغاذية في اول
الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة
فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة
لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لمعدنية الحرارة الغريزية فيصير ما
تحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية قوله ثم يقوى المولد ملاوة
فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو تفرغ النفس للمولد فيقوى المولدة ملاوة
اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا
وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء تصرف
المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة
لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل
انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء والخراف
المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما
يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان
نسبة الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة
بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على
الفعل والترك وتتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما
قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفوس الانضية تصدر عما تصدر

عنه

مولده ومصوره
والمولد ينقسم الى نوعين
صح



بجملة الانفعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة
مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان
والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن
القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملائمة في
الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق
نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار وتسمى
غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة الحيوانية ظاهرة وكما ان الرئيس في
القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها
الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة
والكراهة وتدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا التناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل و
الترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي
العضل المحركة للاعضا ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق
العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم
وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها ويساوي
الفعل والترك بالنسبة اليها قوله ولها مبدأ العازم مجمع اشارة الى
الاجماع المذكور وقوله مذعنا وينفعل عن خيال او وهم او عقل اشارة
الى المبادي البعيدة وقوله تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة
شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة
بين القوى المدركة والاجماع وقوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة
الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادي القريبة المذكورة قوله فيطيع ذلك
اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادي
الثلاثة لهذه القوى وان الحركة الحقيقية هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر

كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى
عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق اشارة الجسم الذى فى طباعه ميل
مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكانت الحركة واحدة
يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع فى موضعه
وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحالات يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك فى الارادة لتصور غرض
ما يوجب اختلاف الهيئات وقد بان ان حركته نفسانية ارادية تريد بيان كون
الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس
الفلكية هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هى التى تصدر
عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها
وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك
لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود
واوضاع يتركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يكن ان يكون طبيعية بل
هى نفسانية واما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل
مستدير طباعى لا عن شىء خارج عن المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة مقدمة
المعنى الحسى الى مثله تتجه الارادة الحسية الى قوله كقولك الانسان هذه مقدمة
لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التى تطلب
معنى حسيا كالقائل لا بد هذه اللقمة مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئى محسوس
والارادة التى تطلب معنى عقليا كالقائل اطلب الخبز مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة
بشىء معقول والارادة اما حسية او عقلية والثانى ان المعنى الذى يحمل على
كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصى كولد آدم او لم يكن كالانسان
فهو معنى عقلى ولا يضره فى كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير
محصور لان المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من

هولا

هولا الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المعينين والحكمان ظاهران اشارة
حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا
العقلية وانما طلبت لغيرها تريد بيان ان نفس الفلك التى تصدر عنها الحركة
المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر
لانه فى النمط الثانى اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى
امتناع سائر الانواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا
يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك
لان مقتضى الشىء يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شىء له
قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشىء اخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه
لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشىء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
ويتوهم فى تعريف الحركة انها كمال مبدأ اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا تناقض
ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديها الى كمال ثان فهو ايضا دال
على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا نقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية
واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب
العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس للاولى
لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضى ولا بمعين فرضى بعينه عنده بل
معين كلى فلتلك ارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين او وضع معين
او كيف او كم كذلك والارادة اما ان يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله
ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر فى
النمط الثانى فليس للاولى لارادته الا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة والمطلوب
يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى يطلبه
تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة
والتعيين لا ينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به

عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما
جزئي واما كلي؛ اما الجزئي فاذا حصل وقف الحركة المتوجهة اليه عنده وليس حركة
الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول
هو وضع معين مفروض كلي وتقييدها بالجسم الجزئي الواحد لا يصير كليته كما مر في
المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة
فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية **قوله** وبحث هذا سر
الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورة المنطبعة
في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك
والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ارادة عقلية؛ وقد تقرر فيما مضى
ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان تعقل
لها ما من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك؛ واذن وجب ان يكون للفلك
نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك
ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك
مخالفة للجمهور منهم؛ لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وبحث هذا سر؛ والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميع
المواضع ان هيهنا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع؛ فالاول في هذا الموضع
والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء
فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاشكال
ان كان وفيه سر؛ والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في
كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق الجاهد من بالاح لك سر واضح
خفي؛ والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك؛ ثم ان كان
ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها
بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي لنفوسنا ناطقة غير منطبعة في موادها

شراه

ضرب

لها



بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه**
الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يخصص بجزئي منه دون آخر الا
بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده؛ يريد ان يبين ان نفس الفلك التي
هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية؛ والشارح الفاضل جعل مبدأ
الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم
يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ابنين متباينين
هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها
صورة جسمانية على جرم الفلك فيقوم بها وهي يدرك المعقولات بذاتها ويدرك
الجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة
كما في نفوسنا وابدانها نعينها على ما صرح به مما نقله عنه هذا الفاضل في النمط
العاشر؛ ولنرجع الى المتن **فقوله** الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي
حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه **وقوله** الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به؛ اشارة
الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بهذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا
لا ينبعث عن الحكم بالدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد
من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة
حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته؛ واما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان
له حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان
ذلك متمثلا عنده؛ هو ازالة شك يرد على ما ذكره؛ وهو ان قال الحيوان
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا بان يريد غذاء بعينه وذلك لانه حينئذ يتناول
اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي؛ ثم انه اذا احضره غذاء ما
جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية؛ واراك
هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما تخيل

عدا آخر بانه ذكره كما احتج به لانه لا تعقل الكليات مجرده ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذا الذى تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك الى الطلب فان وجد غذا آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذا لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذا الكلى عنده قوله وكذلك فى قطع المسافه تتخيل له حدود جزئيه اياها تقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو اما الحدود الحركه المستمره على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصيه والجزئيه فى التخيل كما لا يمنع فى الحركه لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركه عن الاراده الكليه على وجود الاراده الجزئيه و بين كيفيه ذلك فذكر ان المسافه تشتمل لا محاله على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئيه يتجزى المسافه بها الى اجزائها الجزئيه وقاطع تلك المسافه يستخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل اراده جزئيه لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافه الذى انفصل بذلك الحد فيصير تلك الاراده الجزئيه سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الاراده والحركه فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجدده على التوالى حسب اتصال المسافه ويتصل الارادات المنبعثه عنها فيستمر الحركه وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كليه قوله ولمثل هذا ما يخصص الاراده بشى جزئى حتى يكون والاراده الكليه يقابلها مراد كلى ولا يحب له تخصص جزئى لما فرغ من بيان كيفيه كون الاراده الكليه مع ارادات جزئيه مبادى الحركات الجزئيه جعل الحكم كليا فى صدور سائر الافعال الجزئيه عن الارادات الكليه وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الاراده الكليه بشى جزئى كما ذكره فان الاراده الكليه من حيث هى كليه تقتضى مرادا كليا ولا توجب تخصصا جزئيا فلا محاله تحتاج فى ذلك الى انضياف امر جزئى اليه قوله ولكن ايضا ربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كليه بما يجب ان نفعل

ثم اتبعناها قضاء جزئيا تنبعث منه شوق واراده متعينان ضربا من التعين الوهمى فتنبعث القوه المحركه الى حركات جزئيه تفضى الى مراده لاجل المراد الاول وهذا استيناف ذكر كيفيه صدور حركاتنا عن آرائنا الكليه وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا كتصورنا انه ينبغى ان نقصد بعينا بذل الدرهم وهذا قضاء كلى حصلناه من مقدمات كليه هى قولنا ينبغى ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميله بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذى فى يدى ينبغى ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئى شوق واراده متعينان الى بذل الدرهم فتنبعث القوه المحركه على دفعه الى المستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول الذى هو قصد مطلق بذل الدرهم عنى واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشى الجزئى يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئى لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئى قبل وجوده يتوقف على حصوله فى الخيال لا على حصوله فى الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئى فى الخارج مبدا لحصوله فى الخيال فقد يكون حصوله فى الخيال ايضا مبدا لحصوله فى الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركه فانا لا نحاول الا الحاد الحركه من حيث هى حركه فى الموضع الفلانى فى الوقت الفلانى وذلك لا ينافى الكليه ولا نحاول الحركه المعينه من حيث هى بعينها فانها غير حاصله فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر فى الفعل الجزئى هو القصد الكلى وانه انما تخصص ذلك الجزئى بسبب تخصص المحل و الوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافه والزمان يقتضى تشخيصه الحركه كما اعرفت به وبالجمله فقوله نحاول حركه جسم معين من حيث هى حركه فى الموضع الفلانى فى الحوالى الفلانى يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركه الكليه فى موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركه تخصص بتخصص المحل والوقت

ثم اورد المعارضه بان الارادات الجزئيه ايضا امور حادثه جزئيه فلابد لها من علل حادثه جزئيه والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل والتسلسل ان كان دفعه فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لايكون علة للموجود والجواب ان الاراده الجزئيه كما كانت سببا لحدوث حركه جزئيه فتلك الحركه ايضا سبب لحدوث اراده اخرى جزئيه حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولايتسلسل دفعه لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافه مالم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لاتتعلق بالموجود بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الاراده لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الاراده التي هي الفاعله ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوصول متاخر عنها فتستمر الارادات والحركات استمرار شئ غير قار بل على سبيل التصرم والتجدد والسابق لايكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط مايتم العله بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لم يجز ان تكون الحركة السابقه علة للاحقه وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستناده الحركه على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركه المستقيمه الطبيعيه تكون كل حركه سابقه سببا لان يتم كون الطبيعه عله لوجود الحركه اللاحقه من غير ان تثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الاراده الكليه فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكليه حركه كليه الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركه خاصه وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركه بسببه واستمرت الى ان يصدر من غيرهم من العقل الفعال

لوجود اراده تجدد مع تلك الوصول ووجود كل اراده سببا صح

الثبت





مع ان نسبته الى الكل سواء شئ خاص يخصص قابله والجواب بامرين وهو ان العله القاره بانفرادها يمتنع ان يقتضي الحركه واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركه لا يدرك العقل وان اثبتوا ناطقه مدركه فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانيه تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق الماديه على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقه الفلكيه يدرك العقل بذاتها ويحرك الفلك بقوه منطبعه في جسمه كنفوسنا ويأتي اعتراضاته يخل بامر موعد وتنبيه اما الشئ الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الاراديه فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك بتحرك ارادي الا بطلب شئ لان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون الى آخره وقد ذكر ههنا ان الحركه الفلكيه لا يراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا انما يراد لشئ آخر وكان من الواجبات تبيين الشئ الذي يتولد به غاية هذه الحركه لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس وافعالها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقله ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شئ يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما يشعر به على الاجمال ليميز بين الحركه الصادره عن النفس والصادره عن الطبيعه وليميز ايضا بين الافعال النفسانيه والافعال العقليه على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولويه المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات اراديه

خفقة العانات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه
الحركة الى غاية شعور بها يتمسكون باشالها ومن غايات كل واحدة منها ؛ ثم اجاب
عن شبهة لهم ؛ وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات يحملوها
لوجب ان يتذكروها ؛ ما يحمل الغاية والشعور به وحفظ الشعور لمنه ا سو ر
سوقف التذكر على جمعها ووجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على
عدم واحد منها بعينه بل على عدم شي منها لا بعينه او على عدم جمعها فاذن
الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح ؛ وعبارة الكتاب ظاهرة
وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ ؛ وادراك على ما اوضحناه ؛ ثم النمط

## النمط الرابع

### في الوجود وعلله

الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول
بالتشكيك ؛ والمحمول على اشيا مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا
من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ؛ ولذلك
قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود
هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال الى اخره ؛ يريد التنبيه
على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم
ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا بحكمها على
المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها ؛ والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره
لانهم لا يجوزون وجود شي يناله الحس لا بعينه لا بذاته وقوله وان ما لا يختص الحس
بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود
ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او
جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا ؛ والشيخ نبه على فساد

قولهم



قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من
حيث هي هي مجردة عن العواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف
مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان
بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا
موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ؛ ثم انه ان كان محسوسا
وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق بعينه كان ما ووضع ما متعينان وحينئذ يمتنع
ان يكون مقولا على اناس لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك
فيه مشتركا فيه هذا خلف ؛ وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو
الوجود المعقول ؛ واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان
الواحد فان معنى الانسان الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من
حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ؛ ومعنى الثاني هو الانسان المقترن
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله
من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها
وباقي الفاظ الكتاب ظاهر ؛ واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان
الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في
الخارج غير محسوس ؛ ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها
الاشتراك وعدمه وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في
الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مر في الاشارة اليهما ؛
وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من
حيث له اعضاؤه من يد وعين الى اخره ؛ هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم في
الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضا
ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يحس به والحس به ؛ والشيخ لم يشتغل
بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من

المقصود تنبيه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعه
معقوله غير محسوسه كالحال في الانسان تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث
يدخل في الوهم والحس لتدخلان في الحس والوهم الى اخره لما نبه على ان في كل (لكان الحس والوهم)
محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه
ليس بمحسوس ولا موهوم وكذلك الوهم على ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس
والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان
للمحسوسات عللا غير محسوسه ولا موهومه وهي طبايع الامور المدركه بالوهم
كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركه بالوهم وان لم تكن مدركه بالحس الظاهر
واما طبايعها فليست مدركه باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات
وعلايقها هذه فان ثبت وجود اشيا خارجه عن هذه المراتب بالذات فهي اولى
بان لا يكون محسوسه ولا موهومه تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتيه
التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده (هو هو)
الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقه وهو بمعنى المصدر
يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود
الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشي الخارج اذا كان (القول)
مطابقا للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر
اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود
غير محسوس اما كان هو اثبات مبدا للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان
فانه من حيث حقيقته الذاتيه التي هو بها حق اي حقيقته المجرده عن العوارض الغريبه
المشخصه التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسيه صرح بالمقصود وهو ان مبدأ الاول
الذي يعطي كل حق ذي حقيقه حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو
تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح طول ابه الحق المبدأ
الاول ببيان الحقائق في ذلك على وجه التمثيل وحكم بان البيان اقناعي و

ليس



ليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقه بما هي حقيقه ثم تعجب كيف يتوهم خروج
ما هو محقق كل حقيقه عن حكم ثبت على كل حقيقه تنبيه الشي قد يكون معلولا
باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده الى اخره يريد ان يشير
الى العلل وهي اما علل الماهيه الشي او علل الوجود والاولى تنقسم الى ما يكون به الشي
بالقوه وهو المادة والى ما يكون به الشي بالفعل وهو الصوره والثانيه تنقسم الى
ما يكون علته مقارنه الذات او مباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون
علته هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل (للايجاد صح)
والثاني هو الغايه والماده والموضوع منها ليسا من العلل الموجبه بخلاف الباقيه
والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما
ومن النوع مقول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ
تبين ذلك فقول الشيخ الشي قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية و
الصوريه اشارة الى علل الماهيه وانما قال كانهما علتاه المادية ولم يقل هما علتاه
لان المثلث لا مادة له ولا صورة لانه كم والمادة والصوره يكونان للاجسام المركبه
وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصوره والخط ليس بصوره
له لان نهاية المادة لا يكون صورتها وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا مقولين
عليه ولا هو عليهما بل هما جزان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصوره لا
بالجنس والفصل قوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعله اخرى الى اخره
اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما
ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله و
تلك هي الفاعليه بقوله او الغائيه الى ان الغايه لا تفيد وجود المعلول بالذات
بل تفيد فاعليه الفاعل فهي علة فاعليه بالنسبه الى ذلك الوصف للفاعل وعله
غائيه بالنسبة الى المعلول تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس الى اخره يريد الفرق بين ذات الشي و

بعدما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان

وجوده في الاعيان الشيخ اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هٰهنا الفرق بين علل
يفتقر الشي اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق
ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين
بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشي في تحقق ذاته في العقل
وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر علله اعني العلل الاربع المذكورة
اشارة العلة الموجدة للشي الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل
كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية
وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى
كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما
بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة
وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده
فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول
المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشي الذي
له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة
وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة الصورة
السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال
الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار
بقوله او لجميعها وعلى التقديرين اما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة
فيكون هي علة الجمع بين المادة والصورة اعني المركب فيكون لذلك علة المركب
والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها قوله والعلة الغائية التي لا
لاجلها الشي علة بماهيتها ومعناها الى قوله ولا لمعناها ماهية الغاية ومعناها
اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى المبدع والى المحدث على ما

السئ م

الموجده م

مباينه



مباينة والغاية في القسم الاول توجد مباينة لوجود المعلول بماهيتها
ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت
متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متاخرة عن معلولها فاذن
وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة
انما تكون ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة
لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية
تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول
الشيخ ظاهر واما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال
علل غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة
في ذهنها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها موقوف على وجود
المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا
خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة
ما لم يقتض لذاتها شيئا كان ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشي وكون ذلك
الشي مقتضيا لها امر ثابت دال على وجود ذلك الشي لها بالقوة وشعورها به قبل
وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت علة اولى فهي علة
لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة
لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما
بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها
بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول
ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود تنبيه كل موجود
اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له
الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته

الطبيعيه م

وهو القيوم الى اخره: يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والقسمة ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اى الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى [illegible] ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته: الى آخره: يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا بعلة تعالى: وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان تكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فادل الاول حق: والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني: وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح: وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا: يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير نهاية: والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به: قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات: والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها فكل موجود مغاير لها: و لآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان





منها فاذن هو واجب: وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع السبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما: لكن الشيخ ساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه اسناد الى معدوم: فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمان يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها: يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط ليجعل الدعوى اعم ماخذا فان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها: وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده: والقسم الآخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها وان تلك والجملة والكل شيء واحد: واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة: بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها: والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون

مقتضيةً له ووجود كل واحد من الاحاد ليس بمقتضى للجمله ؛ واعلم ان الحصول الجمله من اجزائها يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شى غير الاجتماع كالعشرة الحاصله من احادها ؛ والثانى ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئه او وضع ما متعلقه بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف ؛ والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شى آخر هو مبدا الفعل واستعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات ؛ والحاصل فى الاول هو شى مع شى فقط ؛ وفى الثانى هو شى لشى مع شى ؛ وفى الثالث هو شى من شى مع شى ؛ ولما كانت الجمله المفروضه ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجمله والكل شى واحد **قوله** واما ان يقتضى علته هى بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك ؛ هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد من الجمله لما كان معلولاً فلم يكن بعض الاحاد بالعليه اولى لان كل بعض يفرض عله فالبعض الذى هو عله ذلك البعض اولى منه بالعليه **قوله** واما ان يقتضى عله خارجه عن الاحاد كلها وهو الثانى ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة داله على صحة هذا القسم **اشارة** كل عله جمله هى غير شى من آحادها فهى عله اولى للاحاد ثم للجمله والا فلتكن الاحاد غير محتاجه اليها فالجمله اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شى ما عله لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن عله للجمله على الاطلاق ؛ لما اثبت ان كل جمله معلولات يفرض فهى محتاجه الى عله خارجه اراد ان يبين ان العله الخارجه ان كانت عله لتلك الجمله على الاطلاق كانت اولا عله لكل واحد واحد من الاحاد ؛ وبينها بالخلف فرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون عله الجمله عله لها على الاطلاق ؛ قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كل بعض الاحاد عله للجمله اما يتبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعله لجميع الاحاد لانه ليس بعله لنفسه ولا لعلته ؛ وكل ما ليس بعله لجميع

ويلزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها صح

الثانى

الاحاد



الاحاد ليس بعله للجمله فاورد هذا الفصل لبيان المقدمه الاخيره ؛ واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد عله الجمله فى صدر الفصل بكونها غير شى من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى عله خارجه فتلك العله يجب ان تكون عله ايضا لاحادها افرادا كلا وقد بيناه **اشاره** كل جمله مرتبه من علل ومعلولات على الولاء وفيها عله غير معلوله فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلوله ؛ قد تبين فيما مر ان كل جمله مشتمله على علل ومعلولات مترتبه متواليه سواء كانت متناهيه او غير متناهيه ان لم يشتمل على عله غير معلوله احتاجت الى عله خارجه عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على عله كانت تلك العله طرفا لا محاله وكانت واحده غير ممكنه **اشاره** كل سلسله مرتبه من علل ومعلولات على الولاء كانت متناهيه او غير متناهيه فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى عله خارجه عنها لكنها تتصل بها لا محاله طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسله تنتهى الى واجب الوجود بذاته ؛ لما فرغ من بيان المقدمات التى الفها لانتاج المطلوب ذكر ان كل سلسله مرتبه من علل ومعلولات كانت متناهيه او غير متناهيه فلا يخلو اما ان لا تكون مشتمله على عله غير معلوله او تكون مشتمله عليها والقسم الاول تقتضى احتياجها الى عله خارجه عنها هى طرف لها لا محاله ولا يمكن ان تكون تلك الخارجه ايضا معلوله لان السلسله المفروضه لا تكون سلسله تامه ؛ بل قطعة من سلسلة التامه ؛ والكلام فى جملة السلسله ؛ والقسم الثانى يقتضى اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لابد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسله تنتهى الى واجب الوجود بذاته ؛ وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره **ه** واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جمله متناهيه كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما **اشاره** وفى بعض النسخ **تنبيه** كل اشيا مختلفه باعيانها ويتفق فى امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما

الاوله

من لوازم ما يختلف فيه فيكون للمختلفات ما يكون لازم واحد وهذا غير منكر
واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا معا بلا
وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر
هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحد واجب الوجود وتفردها الاشياء
قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذاك الشخص فهذا لا تختلف بالاعيان بل اما
بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم
كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في
الوجود والمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا
فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع
امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض
واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر
وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون
من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجما معا
هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما عرض في الكتاب اما اذا كان شيئا
واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي يكون به الاتفاق لوجب ان يكون المركب
منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه
خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان
يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود
العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما
فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية
او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المفروضة لهذا وذاك
عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما
وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق اشارة

للجوا

لما يختلف به وهذا غير منكر
واما ان يكون ما يختلف به
عارضا عرض صح



قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة
اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود
للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب
متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه نقدمة اخرى لمسئلة التوحيد
ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنان
ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقة سببا
للتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية
سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف
الجسم بالمتلون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان
سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية وجود وبعضها
من بعض ولم يحصل وجود الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا
الموضع اضطرابا اظن يشبه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها تضطرب به
وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلايل
كثيرة استبعادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السوا
حتى صح بان وجود واجب الوجود شيء ولوجود الممكنات تعالى عن ذلك انه
ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب
ايضا عارض لماهيته غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل
وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه ان لا يكون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة
واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي وسابقه
الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشيا مختلفة انما
يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع
ولكن لا على السوا كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم
والتاخر ووقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية

وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم كوحدة الخرعز الذي
هويته واحدة، واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج
والوجود خارج لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم
والتاخر، وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها، وعلى القار وغير القار
كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة
والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السوية يمتنع ان يكون ماهية
او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون
عارضا خارجا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج و
بياض العاج لا على السوية فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم
لماهيتهما خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان
لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد
بمعنى كالبياض والحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما
لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى
وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على
ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع
لازم خارجي غير مقوم، واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها
وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء، ولا
يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في
الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد، وانا اوردها هنا
شبهه مفصلة واشير الى وجوه انحلالها، اولها من شبهه التي زعم
انه ابطل بها قول الحكماء ان الله الواجب هي ماهيته، قوله لما ثبت ان
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها
او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن

في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل
يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا، والجواب ما عرفته
مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور
الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار، وكذلك الحرارة المشتركة
مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف
سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية، وايضا
لو كان الوجود متساويا على ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو
الممكن، اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود
سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا، ومنها قوله
اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله وعلى انها تدرك وجوده
وكيف والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده
لان دليلهم الذي عليه يعولون ثم يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك
في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم وههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته
غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق، والجواب ان
الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات
بالهوية التي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق
الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك
اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة ولا يلزم من ادراك الوجود ادراك
جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود
مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا الوجود الخاص
تعالى، ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية
التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود
ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات، والجواب

ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف
لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى
الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجود
كون الابعاد الجسمانية في محلها واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز
ان يختلف مقتضياتها بالمعنى العروض للماهية واللاعروض والجواب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السوا
ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في
هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود
بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وحينئذ يكون الثاني
في المسئلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب اما لا نعلم بالضرورة
ان تاثير العلة مشروط بتقدمها بالوجود والشيء لا يكون شرطا لنفسه وايضا
هب ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان
وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني
كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال ولما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها
غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعله من غير تقدم بالوجود والجواب
ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان
الوجود يحل بها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن
الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل
ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه
فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعان اجتماع

المعقول

المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية
انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون قابلة لصفة
خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل
ان الماهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اتصافها بالوجود
لانها لو اثرت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها علة له
بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب
ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها
عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان
تكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه
فظهر بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث
وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال
كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب
وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين
باقتفاء اثره اشارة واجب الوجود المتعين هذا الفصل يشتمل على تقرير
البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان وجوب الوجود ما لم يتعين
لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج
يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون لكونه واجب الوجود
لا لامر او لا يكون كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول
فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه
اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره
واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى
واجب الوجود حينئذ لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او
معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال

واجب

والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم
شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود
لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهيته او صفة لماهيته
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب ماهيته او
بسبب صفة اخرى لها وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى
قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان واجب الوجود لازما لماهيته غيره
او صفته وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان اللزوم او جزء
منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد
القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان
القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون
محالا لان عروض ذلك الوجود المتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين
معلول ايضا لغيره فاذن يتضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير
عارضا للوجود الواجب فقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم
ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين
واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى اخر وهو ان التعين لا يمكن
ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن انما يكون عارضا له من
حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المفروضة للتعين
بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها
التعين الاول بعد تخصصها وهذا اقسام القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين
المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين
واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصيته

ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور
قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به
ماهيته الخاصة المفروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور
علة لخصوصيته الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد
عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بمعين اخر سابق وهو
محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار
بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام
الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا
لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين واحدا معلولا للغير واليه
اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها
تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة
القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح
حمل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة
وهو كون التعين لازما للواجب وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو
معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان
واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل
ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما
للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو
كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة
وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم حمل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك
الى قوله وكلامنا في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق
هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه
اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر

ايضًا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا
ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبا
لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين
لجج عناديه وابطال الاسئلة الاربعة التى اوردها على سلبهما لذلك والحق
ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها فى الثبوت
والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب
الوجود بل تكلم فى واجب الوجود الذى لا يمكن ان يقال انه سلبى واما التعين فلا شك
فى ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت
ان يتكثر بامر يضاف اليها وسيجى بيان كيفية تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل
وقول الشارح الفاضل التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينا وانفصلت
بتعينات غيرها ليس بشى لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك
فى شى وليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعتها يحتاج الى كون تلك
الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشى ايضا لان الطبائع يتعين بالفصول كالانواع
المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هى من حيث كونها طبيعة
تصلح لان تكون عامة عقلية ولا تكون خاصة متخصصة وكما بانضياف معنى العموم
اليها تصير عامة كذلك بانضياف المتعينات اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى
تعين اخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشى مطلقا كما ظنه
هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام صلح لان تصير فصولا فضلا
عن ان تكون عوارض والكلام فى تحقيق هذه الامور وامثالها تستدعى بحثا طويلا
لا يليق ان يورد فى اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوى الممكنات
فى الوجود ويباينها بتعينه فيتركب ماهيته فليس ايضا بشى لان الوجود الغير العارض لماهيته
يباين الوجود العارض للماهيات بالعروض الذى لا يلزم من تقيد الوجود به تركبه
الا فى العادة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة
عليه كما ظنه فايدة اعلم من هذا ان الاشيا التى لها حد نوعى واحد فانما يختلف

ومن حيث يشترك
فى شى صح

يستدعى طولا

يعلل

يعلل يجرى الى آخره قد تبين ما ذكر فى الفصل المقدم ان الطبيعة الواحدة التى لها
حد نوعى واحد اذا لم يكن تعينها لانها نوعيتها كان تعددها باشخاصها بسبب علل
مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير العلل لم يتعين ذلك
الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل انما تكون للمادة او شبهها فاذن ما لم يكن لتلك الطبيعة
مادة لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لانها نوعيتها كان من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية
فما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشمل على حجة خاصة
على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة فى الفصل
المتقدم وهى ان التعين اما كان عارضا للمعنى المشترك امر الشخص المعين الى علة منفصلة
كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم ادى من ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض
يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادى انتج ان واجب
الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشيا المتماثلة
لو كانت هى تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل
فالجواب عنه ان الشى الذى لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج فى ان يتكثر الى شى
يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج فى ان
يتكثر الى قابل اخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل
الاشيا المتماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بهاهياتها ولا على كل
اشيا متماثلة بامر ذاتى فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمماثلات
نوعية محصلة من شانها ان توجد فى الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن
الوجود كذلك فقد سقط النقض الذى اورده الفاضل بان الوجود يتكثر فى الواجب
والممكن من غير مادة تذنيب فيحصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب
تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله
بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند

كون الذات معقوله بعلى كثره **اشارة** لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشيا
تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما
لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم **س** يريد نفى التركب والانقسام
عن واجب الوجود على وجه كلى وسنفصل ذلك فى الفصول الثلثه لهذا الفصل
والتركيب قد يكون عن اجزا متقدم المركب كالعناصر للمركبات **و** قد يكون عن جزء
اصلى تقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة
السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير **و** الانقسام قد يكون
بحسب الكميه كالمتصل الى اجزائه المتشابهة **و** قد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى
والصورة وقد يكون بحسب الماهيه كما يكون للنوع الى الجنس والفصل **و** كل واحد
من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشى المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له
ما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل **و** تقريره ما فى الكتاب ان ذات واجب الوجود
لو التأم من شيئين او اشيا ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود
كالمركب من العناصر البسيطه او كان واجب الوجود ذا ماهيه اخرى غير الوجود الواجب
اتصفت تلك الماهيه بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوجود
الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعنى الماهية المذكوره او كل واحد منها
كالشيئين او الاشياء المذكوره قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف **و** واجب الوجود
لا ينقسم فى المعنى الى ماهيته ووجوب وجود مثلا ولا فى الكم الى اجزاء متشابهه **قال**
الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى
لان الهيولى شى بالقوه ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد
منها او كل واحد منها متقدما **اقول** الهيولى فى الكائنات الفاسدات متقدم من الاجزاء
بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى **و** قال ان
قيل لعل الماهيه المركبه وان كانت ممكنه للافتقار الى اجزائها لكنها واجبه الاستغنا
عن السبب الخارجى وذلك بان يكون اجزاؤها واجبه اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك

المركب

المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقى يكون معلولا له فذلك الجزء يكون غير
مركب **قال** وظهر من ذلك ان هذه المسئله مبنيه على مسئله التوحيد ولذلك اخرها
الشيخ عنها **و** اقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا فى ذاته وهو ليس متعلق بمسئله
التوحيد والقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما **و** ذلك ظاهر **اشارة**
كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له فى ماهيته
ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره **و** الداخل فى مفهوم ذات
الشى اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما
اعتبرنا فى المنطق وكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشى فليس بمقوم له فى ماهيته بل عارض
من خارج فكل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته
فالوجود غير مقوم له فى ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما
بان فى قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهيه فاذن وجوده من غيره **و** المقصود ان الوجود
داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل
الوجود الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم ماهيته هى انيته **تنبيه** كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به
لا بذاته **و** الجسم المحسوس هو الاجسام النوعيه ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده
به فقط **و** هو معلول له اعنى كالاته الثابته **و** الى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو ساير
الاعراض الجسمانيه **و** الاول يجب بالجسم المحسوس فقط **و** الثانى يجب به وبغيره لكن يصدق
عليه ان يقال يجب به لا بذاته لانا فى قولنا وجب ايضا لغيره **و** المقصود ان الاعراض
الجسمانيه كلها ممكنه بذاتها واجبه بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة
الكميه والقسمة المعنويه الى هيولى وصوره **و** المقصود بيان ان كل جسم ممكن **و** كبرى
القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم فيما سبق **قوله** وايضا وكل
جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته **و** هذا برهان
آخر على ان كل جسم ممكن **و** بيانه ان كل جسم نوعى فستجد جسما آخر من نوعه ان كان

فذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت جنسيا
اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فسيجد لكل جسم على الاطلاق جسما
اخر من نوعه بمعنى لفظه الامر قوله الا باعتبار جسميته بافض لمعنى النفي في قوله او من غير
نوعه ؛ وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيستجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار
جسميته ؛ وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يحدث شاكلا له من نوعه
فهو معلول **قوله** فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول ؛ وهو الحاصل من الفصل
وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اشارة** واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشيا في ماهيته ذلك الشي لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود ؛ واما الوجود
فليس بماهية لشي ولا جزء من ماهية شي اعني الاشيا التي لها ماهية لا يدخل الوجود في
مفهومها بل هو طار عليها ؛ فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشيا في معنى جنسي ولا نوعي
ولا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنه عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فيه
يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية
ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط ؛ وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب
ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب
يشارك الوجود الممكن في الوجود ؛ فقال واما الوجود فليس بماهية شي ولا جزء من ماهية
شي ؛ بل هو طار على الاشيا التي لها ماهية غير الوجود ؛ وذلك لان وجود الاشيا هو كونها
في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي يتحقق له على وجه ما ؛ فاذن واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشيا في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن
الاشيا بمعنى فصلي وعرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات
واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك مخله بما ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال
بجوابها ؛ وقوله ان الشيخ الزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات
بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب الممكن والوجود لا هو ذات
بشرط

الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط ؛ والشيخ لا ينفي الاعتبار
عن الواجب ؛ والشي لا يصير باعتبار عدم شي له مركبا ؛ واتصاف الشي المتحقق في الخارج
بذاته ولا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شي غير ذاته انما يحتاج الى
ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله **قوله** فلا به ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل
قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل ؛ وقد بينا
ما فيه من البحث في المنطق ؛ والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب
الماهية عن واجب الوجود ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ؛ ثم ان كان المقصود نفي
التعريف الحدي ؛ فالجواب ما نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشيا
المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول ؛ وبعض البسائط يوجد
لها لوازم يوصل الذهن بتصورها الى حاق الملزومات ويعرفها بها لا يقصر عن التعريف
بالحدود فهذا ما ذكره في المنطق ولم يرد عليه شيا ؛ وواجب الوجود ليس بمركب فلا حد له
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل بصورة العقل الى حقيقته بل الا وصول
للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن
ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر ؛ وهذا
خطا فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا
لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو بنفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل
اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر
النوعية عند القوم كاشتراكها في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في
موضوع ؛ وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة ؛ فاما كونه موجودا بالفعل الذي
هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن
معنى زايد ؛ فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه
ليس ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ؛ واعلم انه لما
لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه
الوجود

حسنا لشئ وان الوجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى
موضوع جزءا من المقوم فضلا عن فصلها والا لصار باضافة المعنى لا يحالى اليه جنسا للاعراض
التى هى موجوده فى موضوع هذا يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه عنه بالبينه
على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهره اشارة الضد يقال عند الجمهور على
مساوى القوه ممانع وكل ماسوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب
فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع
اذا كان فى غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشئ اصلا فضلا عن الموضوع
فالاول لا ضد له بوجه وهو غنى عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا
جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى الند المثل
والنظير والباقى ظاهر اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن
العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائده وقد علم ان ما هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول
الذات لانه غير مادى قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد فسر القيوم
برئ عن العلائق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى عن انواع عدم الاحكام
والتسقف والدرك وما يجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهده ان لم يحكم بعد وفى عقله
فلان عهده اى ضعف وعهدته على فلان اى ما ادرك فيه من درك فاصلاحه
عليه وعن المواد اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية
كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائده اى عن المشخصات والعوارض
التى يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والثانى ظاهر وقد احاله على ما بين
فى النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان
ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به
الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود اى آخره

المتكلمون

المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر فى احوال
الخليقة على صفاته واحده واحده والحكماء الطبيعيون يستدلون ايضا بوجود الحركه
على محرك وبامتناع اتصال المحركات الى نهايه على وجود محرك اول غير متحرك ثم
يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود
وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته
ثم يستدلون بصفاته على كيفيه صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ
رجحان هذه الطريقه على الطريقه الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعله على المعلول واما عكسه الذى هو الاستدلال
بالمعلول على العله فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان للمطلوب عله لم تعرف بها كما
تبين فى علم البرهان ثم جعل المرتبتان المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم آياتنا فى
الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اعنى
مرتبه الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبه الاستشهاد بالحق على
كل شئ بازاء الطريقتين ولما كان طريقه قومه اصدق الوجهين سماهم بالصديقين
بان الصديق هو ملازم الصدق والحمد لله رب العالمين تم النمط

## النمط الخامس
## فى الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره فى الفصل الاول من هذا النمط
وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سيبينه فيما بعد وهم
انه قد يسبق الى الاوهام العاميه ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى
يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمى به العامه المفعول مفعولا والفاعل فاعلا
وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل
ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من آخر وجود شئ بعد ما لم يكن الى آخره الجمهور
يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك من معانى الفعل

والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعنى احداث
الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فنى الفاعل بقى المفعول
موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل
كالبنا بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى الاستدلال وقد ذكروا منه وجهين احدهما
ان ايجاد الفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثانى ان الفعل
لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه فى وجوده فاذن لكان
الفاعل كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم
يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم فى
ذلك واستدلالهم بالمشاهدة قال الفاضل الشارح اما قال وقد يقولون لان اكثر
المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك لانهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل
لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند
من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهو وان لم يجعلوه محتاجا
الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذن
هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك
وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة
الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود
الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى تنبيه يجب علينا ان يحلل معنى
قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله
فى العرض دخول عرضى لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما
كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك من
هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة ويطرحه
ويعرف اجميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقى يقارن ذلك البعض

بالعرض

بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اولا واما استعملت لفظة المحدث اذ
يدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ ما للتخفيف قوله فنقول اذا كان شئ من الاشياء
معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانما نقول له مفعوله ولا نبالى الآن
كان احدهما محمولا على الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقال
موجود بعد العدم بسبب لك الشئ يتحرك من الشئ وبمباشرة وبآلة وبقصد اختيارى
او غيره او بالطبع او يولد او غير ذلك او شئ من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الان
الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله
ويكون نسبته فاما يقول له فاعل الى قوله كان قال انسان حيوان معناه انا نعبر
ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الاخر مساويا حتى
يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون ولا ينعكس او اخص حتى
يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم شتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين
وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث بعد زيادة معنى
مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات بذكر اولا التحريك فان المحدث
قد يكون حدوثه مساويا بتحريك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث
بالمباشرة يقابله المحدث بآلة موجبة وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه
وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان
الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث
الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذلك الاختيار والطبع وهما متقابلان من
وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول مثلا لو كان مساويا
للمحدث بالاختيار او بالتوليد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك
لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من
الاحداث المطلق والحكما يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله
الشيخ ههنا لانه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذى

على م

الفاعل ح

ولهم قول ... لم يعل ويقولون

كل محدث مفعول ح

تعالى يعني الحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا
التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في
مفهوم الفعل؛ واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات
لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام
غير ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال
الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف؛ والمتكلمون يلتزمون كون احد هما تكريرا
وكون الثاني ناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف
ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد
والمرجع في امثال هذه المباحث الى الاستعمال؛ واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا؛ اقول
ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقع الشيخ على احد الفاظ الفعل
والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بعينه بل اورد ما جميعا
منبها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها؛ ولما كان الفعل منها كانه ادل
على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما استعمل لاعتبار شيء اخر؛ وضع الفعل
بازاء ذلك المعنى دونهما؛ واما عدل المتكلمين عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل
واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم ان الله تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو
الفاعل بالارادة؛ ورد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح
على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل؛ وقول هذا الفاضل ان الحق معهم
من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل البرودة
ليس بشيء؛ والدليل عليه ما جاء في كلامهم قوقوا اول البرد وتلقوا آخره؛
فانه يفعل بابدانكم ما يفعل بالاشجار كم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا
فعولان بالالباب ما يفعل الخمر الخ؛ وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا
صح حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فالمانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى
احد بانه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك

يدل



يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط
وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم
الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا الى آخره؛ لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان
معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن شيء ما سواء كان هذا المعنى هو نفس
المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا
الخلاف لا يضر في مقصوده؛ شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة
اشيا وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم؛ ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل
لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة
لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف تجب بماهياتها لذاتها
لا لشيء آخر؛ فيجب ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود
الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم
والاول اعم من الثاني؛ وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا
وبالذات ايهما هو؛ وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا يحتمل اما لتعيين الشيء المحتاج
الى الفاعل ولتعيين سبب الاحتياج؛ وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول
اولى؛ قال وسبب الاحتياج عند الحكما هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن
الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتاخر عن نفسه
بهذه المراتب؛ اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن تكملة واشارة
بالآن لتعين انه لاي الامرين يتعلق؛ فقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود
لذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما
والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره
ويسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمتنع شيء من خارج الى آخره؛
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته

واجبا بغيره متعلقا بالغير لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما
ذهب اليه الجمهور، فذكر اولا ان الاول من هذين القسمين اعم من الثاني
وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم
وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب
بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الى ان يمنع شي من خارج المفهوم فالواجب
بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم، وقد حمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه
قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر ويحمل عليهما
معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه، وبيان
ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص
فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس
المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني
بسبب الوجوب بالغير، ثم اكد ذلك بان التعلق بالغير ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه
مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بالغير بل كان واجبا
لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق من سبب
الوجه الاخر اي بسبب كونه واجبا بالغير، واذ ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون
للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا
التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور، ثم ذكر ان علة التعلق لو
كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما
لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست
خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله، فهذا تقرير
ما في الكتاب، واعترض الفاضل على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه
وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا
حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا

ولم يتكلم فيما اليه حاجة صح

والدائم



والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف، ومعنى قوله الواجب بالغير
ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع
لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب، اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان
وجود الحادث يفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف
هو ان المفعول اي شي يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده
سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث، وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه
دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر الكتاب، واعترف هذا الفاضل فكان
من الواجب ان يحقق الحق في ذلك تحقق في الفصل (النمط) السالف انه يتعلق به في وجوده
ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا
بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او
في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه
بالتكملة، ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير
سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب
الشيخ، اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس يقتضي
الوضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات
وجوده لم يكن للشيخ ههنا ايضا كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو الامكان
وكان الممكن غير موجود، وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ
لهذا البحث، واما قوله انه لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشي
ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو
الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر
كاف بحسب غرضه ههنا، ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين
لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية
لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون

يحتمل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشى ازليا صح

المؤثر فى وجود العالم قادرا ؛ واما الفلاسفه فقد اتفقوا على ان الازلى
ينافى اسناده الى القادر المختار ولا ينافى اسناده الى العله الموجبه واذا كان
الامر كذلك ظهر انه لا خلاف فى هذه المسئله ؛ اقول هذا صلح من غير تراضى
الخصمين ؛ وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب
كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا
او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه يحتاج الى محدث وان محدثه
يجب ان يكون مختارا الا انه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه
اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على
الحدوث ؛ واما القول بنفى العله والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان
مثبتى الاحوال من المعتزله يقولون بذلك تصريحا ؛ وايضا اصحاب هذه
الفاضل اعنى الاشاعره يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانيه يسمونها صفات
المبدا الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعه وبين ان يجعلوها معلولات
لذات واحده هى علتها ؛ وهذا شى ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم
عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفى العله والمعلول مع
اتفاقهم على القول بالحدوث ؛ واما الفلاسفه فلم يذهبوا الى ان الازلى
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الاولى يستحيل
ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعليه ؛ وان الفاعل الازلى التام
فى الفاعليه يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ؛ ولما كان العالم عندهم فعل
ازلى اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعليه وذلك فى علومهم الطبيعيه
وايضا لما كان المبدا الاول عند الفلاسفه ازليا تاما فى الفاعليه حكموا
بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهيه ؛ ولم يذهبوا
ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثره فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعليه المختارين من الحيوانات ولا كفاعليه

الحيوان

المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانيه على ما سيجى بيانه ؛ مسئله الحادث
بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليه الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون
بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبليه قبل لا يثبت مع البعد
الى جزء ؛ يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل
اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد
وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن كون بعديته هذه مضافه الى قبليته فله اذا
قبل قبل لا يوجد مع البعد لا كقبليه الواحد على الاثنين وامثالها التى
يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعديه
وليست هذه القبليه هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان
يكون بعد ؛ ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد ؛ فاذن هناك
شى آخر يتجدد ويتصرم على الاتصال فهو غير قار الذات وهو متصل فى ذاته
اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافه يكون حدوث هذا الحادث مع
انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركه
وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمه متجدده مطابقه لاجزاء
المسافه فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصله اتصال المسافه والحركه
وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزى فاذن
ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو
المطلوب بهذا الفصل من الكتاب ؛ واعلم ان الزمان ظاهر الانيه خفى الماهيه و
الشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته
ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشاره وهذه المباحث تتعلق
بالطبيعيات ؛ وانما اوردها هاهنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكوره فيما مضى
من الكتاب ؛ واعلم انه انما نبه هاهنا على وجود الزمان ؛ فقبل كل حادث
وجود القبليه والبعديه الخاصتان به فانه هو الشى الذى يلحقه لذاته

القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا؛ وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان؛ واما للزمان فليس بسبب آخر بل لذاته انه المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتمييز حقيقي لان المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا في المعقول لان الجزئين من الزمان الذي يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء فلذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه؛ واذا تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل ذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه بما يقع فيه منه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة؛ وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني وينقطع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان توجدا معا وقد قيل بهما لا توجدان معا هذا خلف؛ وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج؛ ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف



بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقدس ما يكون معقولا يتميز لذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول؛ ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر؛ قال والفرق ان الزمان ينقضي لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان اخر؛ ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين؛ الاول اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر؛ وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الاخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركب من آنات؛ الثاني ان توجد قبلية وبعدية لا توجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير مغايرهما؛ قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث؛ اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد؛ ولئن سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه امس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة حين تشعر بمضي زمان وكذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر؛ قال والقول بعينه في الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا الشأن وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد؛ وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا لعارضين يعرضان للاجزاء وتصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان

يستلزم تصوره تقدم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار ولا شيء آخر وهذا إذا
عني لحوق التقدم والتأخر للذات سببه واعلم أنه جعله عبارة عن عدم الاستقرار ليقارنها
عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإنما تصير متقدمًا ومتأخرًا بسبب وجود عدم وضعهما له
وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره
فإنا إذا قلنا اليوم وأمس لم نحتج إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لأن نفس مفهومهما
يشتمل على معنى هذا التأخر أما إذا قلنا العدم والوجود احتجنا إلى قران معنى التقدم
بأحدهما حتى يصير متقدمًا ما. وأما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان
أعني معية شيئين معًا في زمان واحد لأن الأولى تقتضي نسبة واحدة لشيء
غير الزمان إلى الزمان هي معية ذلك الشيء والأخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في
منسوب إليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الأولى إلى زمان مغاير
الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية إليه. إشارة ولأن التجدد لا يمكن إلا مع
تغير الحال وتغير الحال لا يمكن إلا لذي قوة تغير حال أعني الموضوع إلى آخره. يريد بيان
ماهية الزمان وتقديره أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم
ولا يمكن أن يوجد إلا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغير
وهو الموضوع لأن التغير عرض والعرض لا يوجد إلا في موضوع فهذا الاتصال
إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض وبمتغير هو جسم يحل التغير فيه وسل هذا التغير
الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان
المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقًا بزمان وكل زمان
له أول فهو حادث فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون
الزمان متصلا لا إلى أول والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول لا إلى نهاية
لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس. فإذن الزمان متعلق بحركة
يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية. وهذا الاتصال يحتمل
التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل والزمان كم يقدر التغير

أعني

أعني الحركة وهذه ماهيته. وقد بينها أصرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان
ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان. وقد للحركة كمية من جهة المسافة فإن الحركة تزيد بزيادة
المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص
بنقصانه وللمسافة أجزاء متقدم بعضها على بعض تقدمًا وضعيًا توجد المتقدم والمتأخر
مجتمعين في الوجود والحركة تجري بتجزيه المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متأخرًا بإزاء
تقدم أجزاء المسافة وتأخرها إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم
والمتأخر من المسافة. والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم
والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا. وقد قال في الشفاء وأنت (هذه العبارة)
وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون
منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك أن المتقدم
للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معًا فيكون للمتقدم والمتأخر
في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين
بالحركة فإن للحركة أجزاء تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في
المسافة تقدم وتأخر. ولها مقدار أيضًا بإزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد
أو المقدار. فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة
وإلا لكان البيان تحديدًا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي
ذكره القدماء وغرضي من إيراد هذه النكتة الأخيرة. إشارة كل حادث فقد
كان قبل وجوده ممكن الوجود وكان إمكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر
عليه وإلا لكان إذا قيل في المحال إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه فقد قيل
إنه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه إلى آخره. يريد بيان كون كل حادث مسبوقًا
بموضوع أو مادة. وتقريره أن كل حادث فهو قبل وجوده إما ممتنع الوجود وإما ممكن الوجود
والأول محال والثاني حق. فإذن له إمكان وجود قبل وجوده وليس إمكان وجوده هو

قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن والسبب في كونه
غير المحال مقدورًا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون شيئا لنفسه ؛ وايضا
كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه ؛ وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد
او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض ؛ فاذن هو
امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك
الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود ؛ والموضوع
موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه ؛ وموضوع بالقياس الى الحادث
ان كان عرضا او محلا بالقياس اليه ان كان صورة ؛ فهذا تقرير ما في الكتاب
واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود ؛ والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض
واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو ان يكون الشيء
ممكنا بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن
ان يصير ابيض او يوجد له البياض ؛ او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان
تصير موجودة بالفعل ؛ فظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود
معها وهو محلها ؛ واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس
الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع
مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس ؛ وحكم
هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل
وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة
له بشيء من الموضوع والمادة ؛ ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا الا انه لو كان محدثا
لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون
موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ؛ لكن الجوهر
من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان

امرا في نفسه وكونه مقدورا عليه امرا بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا صح

هو

هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء
هذا خلف ؛ ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان
موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود ؛ وقد ظهر من ذلك
ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد
وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها
بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها
مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل ؛ واما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك ؛
واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن
الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها ؛ وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون الا واحدا والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه
الاحتمالات احوال الموضوعات في انفسها هذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول
الاشكالات التي ترد ههنا ؛ وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده
نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه
مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة
عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية
والامور الخارجية ؛ واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا ؛ والاول
محال لكونه وصفا لغيره ؛ والثاني محال لانه لا يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان
والجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي يعقل لشيء خارجي من حيث تعقله
بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج وهو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ويتعلقه لذلك
الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه واما بالعقل موجود في الخارج وله امكان
آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم ؛ لا يقال
وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها

يدل على وجود ذلك الشيء

العقلية
صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات لا توجد في العقل على انها صورة شي على
في الخارج بل انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجوده في
الخارج من حيث هي احكام بل تكون موجوده من حيث هو محكوم عليها ؛ واما قوله امكان
الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي
ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشي لا يكون حاصلا في غيره ؛ فالجواب
ان امكان الشي قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشي في موضوعه
بالقوه وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفه للشي من حيث هو بالقياس اليه
فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه
ولما لم يكن وجود مثل هذا الشي الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير
واما قوله لما كان الامكان صفه اضافيه مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما
يتحقق بعد ثبوت الماهيه والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان ؛ فالجواب
انه من حيث كونه صفه اضافيه انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ويكفيه ثبوتها
في العقل ولا يجب من حيث ذلك تقدمها عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضه
بالقياس الى العقل امر وجودي في الخارج يستدعي لا محاله موضوعا موجودا في
الخارج كما مضى في المتقدم بعينه ؛ واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع
او ماده منقوض بالعقول والنفوس المفارقه وبالهيولى فانها ممكنه مع انها غير متعلقه
بموضوع وماده ؛ فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما
بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجرده عن الوجود والعدم
في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض
في موضوع وهو ايضا صفه لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه
واما قوله لو قيل الشي لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان
له ماده قلنا المقدمتان ممنوعتان ؛ اما الصغرى فلان الاولويه لو حصلت حالة
الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل



دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجود هيئة
او على عدمها ؛ والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها ؛ والثاني يقتضي وجود
الحادث قبلها كما اقتضى بعدها ؛ واما الكبرى فلم لا يجوز عنه ان الشي
لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا ؛ فضلا عن الاولويه واما الحدوث مع تحقق وجوبه
من غير تأخر عنه ولا تقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته
او موضوعه لقبوله وذلك الاتمام يعلى شرائط يجمعها الحركه المتصله التي لا
اول لها الموجوده في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه ؛ تنبيه
الشي قد يكون بعد الشي من وجوه كثيره مثل البعديه الزمانيه والمكانيه ؛ وانما
يحتاج الان من الجمله الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان
معا ؛ يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان مفهوم الحدوث الذاتي مبنيا
على مفهوم التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشي متاخرا عن لا وجوده ينقسم
الى زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معاني التاخر الذاتي
على اثبات الحدوث الذاتي ؛ واعلم ان تاخر الشي عن غيره يقال بخمسة معان على
ما حقق في الفلسفه الاولى احدها بالزمان ؛ والثاني بالمرتبه او الوضع الذي يكون
التأخر المكاني صنفا منه ؛ والثالث بالشرف ؛ والرابع بالطبع ؛ والخامس بالمعلوليه
والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو المتاخر بالذات ؛ والمعنى المشترك
هو ان يكون الشي محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك
الشي ؛ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه
مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول
متاخر بالمعلوليه وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركه اليد ؛ وبالاعتبار الثاني
متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط
والمتاخر بالمعلوليه لا ينفك عن المتقدم بالعليه في الزمان ويرتفع كل واحد
منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع

العله من غير انعكاس والتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع
المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص المتاخر بالمعلوليه
باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه
قال عند ذكر المتقدم بالعليه وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعليه
والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له
بحركه المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلوليه الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات
صريحا على القسم الاخر وهو تاخر ما للشي بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا
بالعليه وهذا التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس
بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالمرتبه والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتاخره هو امر عارض لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان
يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ
بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلوليه يجب ان يكون في الزمان
مع المتقدم بالعليه والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل الصحه
يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان
العام الشامل للوجوب واللاوجوب بقوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله
وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا
والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول الى قوله بالذات على الاخر وهو بيان
التاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود
هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن اخر يعني المتقدم كالعله مثلا ووجود المتقدم
ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود لا عن المتاخر
وليس يصل الى المتاخر من تلك العله الا بالمادى على المتقدم وذهب الفاضل الشارح
الى ان المراد ان العله متوسطه بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط

ووصل اليه الحصول من علته
ان كان له عله واما المتقدم
فليس بتوسط المتاخر بينه
وبين علته في الوجود بل
يصل اليه الوجود صح

بين

بين ذات العله ووجودها ولست ادري هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب وليس
هذا ما نقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا يقول تحرك
المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان بهذه بعديه بالذات
وهذا اراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح
على التقدم بالعليه فقال ان كان المراد من تقدم العله على المعلول كونها مؤثره في
المعلول كان معنى قولنا العله المتقدمه على المعلول هو ان المؤثر في الشي يؤثر فيه
وهذا تكرار خال عن الفائده وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره وجعل
قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العله بيانا لذلك ونسبه الى المجاز
وجعل التمثيل بحركه اليد والمفتاح بيانا اخر غيره ونسبه الى الركاكه واقول
تقدم الشي الذي منه الوجود على الشي الذي له الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض
من هذه العبارات والامثله تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله
ثم اسعلم ان حال الشي الذي يكون للشي باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من
غيره قبليه بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بل عن غيره واذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي
لما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي
للممكنات وتقديره ان حال الشي الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره
انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبليه بالذات لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته يستلزم
ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع
الحال التي تكون بحسب الذات والموجود عن غيره الممكن بالذات والموجود عن الغير
الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق
العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون
باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحاله اعني التجرد عن الاعتبارات

واما ارتفاع الحال التي تكون له عن الغير
صح

لايكون الا في العقل والحال التي له بمجرد اعتبار الغير اما العدم واما ان لايكون لكان
وجود ولا عدم ؛ واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه
او بلا وجوده ؛ وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود
من ذاته ولا يلزم منه ان يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده
مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ؛ ثم قال وفي قول الشيخ
انه يستحق العدم لو انفرد او لايكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد
بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود
والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد
انفرادا والجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج ؛ فهي ان
كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر
مع احدهما لكنها اذا نسبت الى الخارج لم يكن من القسمين الاخرين فرق لانها ان لم يكن مع
وجود الغير لم يكن اصلا فان انفرادها هو لا كونها ؛ وهذه معنى استحقاق العدم
واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجردها عن الوجود والعدم معا ؛ ولفظة لا
يكون له وجود في قول الشيخ او لايكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول
حتى يكون معناه انه ثبت له ان لايكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا
يعطف على الاسم ؛ وتقرير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت
ماهيته وتقدير الشيخ ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها
بالذات تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون
علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج ان تكون من خارج ولها
مدخل في تتميم كون العلة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم ؛ او المادة حاجة
النجار الى الخشب او المعاون حاجة المنشار الى نشار آخر ؛ او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف
او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او الى زوال مانع حاجة الغسال الى الدخن ؛ يريد ان
ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته

الى ص

المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ؛ ثم اشار الى بعض تلك الامور و
قسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية
للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة ما من الحركتين لا
تحصل بوجوده الا بهما ؛ وكذلك الحالة التي للنفس الناشئة التي تصير بها علة لحركة
عن طبيعة ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل ؛ وقوله
او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم
عليتها بالفعل ؛ وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمه ؛ وهو
ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية ؛ والوجودية تكون اما شيئا
يضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول اما شيء يتوسط
بينها وبين معلولها كالآلة ؛ واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات يضاف اليها
كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا يضاف اليها اما محل لفعلها
كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع ؛ قوله
او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جمع الاديم
والاديم يجمع على ادم كافيق وافق ؛ وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ؛ ويجمع ايضا على
ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه ؛ اما ادمي بفتح الالف والدال او ادمي
بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون
العلة علة بالفعل والداعي عن الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع
وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة ؛ والدخن
في دخنه حاجة الغسال الى زوال الدخن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو
وعلى زوال المانع ؛ اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون
جزء العلة الموجودة ؛ والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء
العلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك
ان العلة مع ما يمنعه عن التأثير لا تكون علة بالفعل ؛ واعلم ان الامر العدمي

ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شي وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في
العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان
يكون شرطا لوجود معلول ثابت في الاطلاق وبصيرورة المفهوم عن علية التامة
اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة
على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة
اصلا ؛ لما ذكر الامور التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول
بجملتها ذكر ان عدم المعلول متعلق بعدم شي من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال
المعتبرة في العلية بالفعل وحدها ؛ واما عدم ذات العلة مطلقا قوله
فاذا لم يكن شي معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة
توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كالطبيعة او ارادة جازمة
او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا
كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما ؛ اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا
مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود
المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يبق
الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه موقوف على شي لم يوجد ؛ واي الامرين فرض
ابدا او وقتا من وقت كان ما بازائه مثله قوله فاذا جاز ان يكون شي بهذه
الحال في كل شي وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا
بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون
علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شي لا يتجدد
لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما ؛ واما قال
لم يبعد ان يجب وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان
مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود
وايضا القطع بوجود علة هكذا مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة

اوحال



اوحال تجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد ؛ ولذلك اقتصر ههنا على
الحكم بالتجويز وازالة للاستبعاد ؛ وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح
كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد
الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد
على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ؛ ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول
يكون بالحقيقة مفعولا وان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدمه
عدم بالزمان ولا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان
المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشي وجود لغيره
متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان ؛ هذا تفسير لفظة الابداع
بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم
يستغن عن متوسط ؛ وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق
بزمان ومادة ؛ والغرض منه عكس نقيضه وهو ان ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان
فلم يكن مسبوقا بالعدم ويتبين من اتصاف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون
من الشي وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا اظهر ان الصنع
والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط قوله فالابداع اعلى رتبة
من التكوين والاحداث ؛ التكوين هو ان يكون من الشي وجود مادي ؛ والاحداث
هو ان يكون من الشي وجود زماني فكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه ؛ والابداع
اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث
لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر ؛ فاذن التكوين والاحداث مترتبان
على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان
موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شي
لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشي و
بسبب ؛ الى آخره ؛ المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر في ترجح احد

طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا الحكم اولي اذ انه كان قد يمكن للعقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضرب من البيان كما الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء اخر مضاف اليهما والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك المرجح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الاستمرار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول يكون واجبا وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب عنها **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق الى آخره يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد

عرفت ذلك فيما اوردنا في فصل قبل هذا الفصل وقد كان في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه فلم يقف بها اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون تلك الحيثية الاستلزامية غير خارجة عن ذاته والا لعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهيته ذلك الشيء اولا لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده يعرض له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن بعضها بتوسط البعض واما قالت فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلحقها اما للوجود او لما يعرض من بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة فيعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى لا يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور

الاشيا الكثيره عن الاشيا الكثيره ليس بمحال ‹ سائر السلب لنفتقر الى ثبوت
مسلوب ومسلوب عنه يتقدم ثباته ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك
الاتصاف مفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى
قابل وشى يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة مفتقر الى حال
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له
حال لا يمتنع خروجه عنها ؛ واما صدور الشى عن الشى امر يكفى فى تحققه فرض
شى واحد هو العلة والا امتنع اسناد جميع المعلولات الى مبدا واحد لا بعد ان
الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شى يصدر عنه وشى صادر لا بانه يقول
الصدور يطلق على معنيين ؛ احدهما امر اضافى يعرض للعلة والمعلول من حيث
يكونان معا وكلامنا ليس فيه ؛ والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه
وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان
كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب
حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ؛ و
يلزم منه التكثر فى ذات العلة كما مر اوهام وتنبيهات قال قوم ان
هذا الشى المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل فى شرط
واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين
الى قوله وهو لا فى حكم الذين من قبلهم ؛ يريد ذكر مذاهب الناس فى وجوب اعيان
الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها و
اول اختلافهم فى الشى الغنى عن المؤثر الذى هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو
واحد ام اكثر من واحد ؛ والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه
هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها غير ذلك ؛ والفرقة الاولى زعمت
ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها ونضدها والعناصر كلها بها واجبة





قديمه وان الممكن الحادث فى العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها الا غير ؛ والشيخ
رد عليهم بتذكرها مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج فى قوامه الى شى
وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء
ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشى من ذلك ممكن ؛ ثم
استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية
عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين فى قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه
حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لا قولها فان الامكان افول ما ؛ واما الفرقة الثانية
القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات
وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة ؛ اما القائلون بانها واجبة ؛ فمنهم
من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور ككثير من القدما ؛ ومنهم من ذهب الى انها
اجزاء هى اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس ؛ واما
مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ؛ ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ما او
نار او هوا او غير ذلك ؛ ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
الحادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة ؛ اما
القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزا او بالعنصر
الواحد ؛ واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم
الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى ودهر وزمان وخلا ونفس واله ؛ واما
القائلون بان المادة ليست بواجبة ؛ فالواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون
وجوب الوجود للضدين خير وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن ؛
وتارة بالنور والظلمة ؛ والشيخ رد على جميعهم بذكر البرهان على ان واجب الوجود
واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ؛ ثم افترقوا ؛ فقال
فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشى عنه ثم ابتدا واراد وجود شى عنه ولولا هذا
لكانت احوال متجددة من اصناف شتى فى الماضى لا نهاية موجودة بالفعل لان
لها

كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون ما لا نهاية له من امور متعاقبة كلها منحصرة
في الوجود قالوا وهذه للتي محالة الى قوله ولا يسال عن لم لما فرغ عن ذكر اقوال
القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد
اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم
سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ساير المليين والثانية على ان بعض ما عداه
غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكما فقالت الفرقة الاولى ان واجب
الوجود لم يزل غير موجد لشي ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك
بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكما
وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل
واحد منها موجود واذن يكون ما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار
في شي يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود
فانها في حكم ذلك عقلا بنا على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل
الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها
في ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه مسبوقا بالوجود على انقضا حكم ح
ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان
ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله تنقضي
يقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا
يتناهى يمتنع ان يتزيد وينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد
عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا
طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون ساير الاوقات
التي يمكن فرضها ما لا نهاية قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى
قائل بثبوت المخصص بالوقت المعين اما الذات ذلك الوقت او للفاعل او لشي
غيرهما والى قائل بنفي المخصص والحكمة فافترقوا الى المخصص ومن

سنة



مثبتة بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرق المذكورة افترقوا الى ثلث
فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص
عن الفاعل وهم جمهور قدما المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهولا انما
يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويحملون علة التخصيص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول
ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص
خوفا من التحرز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشي اخر
غير الفاعل وهو لا يسال عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده
الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار ان يختار احد مقدورته على
الاخر من غير مخصص ومثلوا في ذلك بعطشان المخير بقدحي الماء في انائين متساويين النسبة
اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم
اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين
واشار الشيخ قدس الله روحه الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله
ولا يسال عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء هولاء قوله وبازاء هولاء قوم من
القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع
صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان لا يوجد شيا او بالاشيا ان لا توجد عنه اصلا وحال يخلا فيها لما فرغ
عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكما وتقريره انهم يقولون ان
واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي
عدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كان فاعلية واحدة لا يوجب ان يكون فاعلا وجاز ان
يكون فاعلا اما اما ان كانت فاعليته ~~الاولية الاحوال~~ ممكنة احتاج له في فاعليته
الى سبب اخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واذا

الاولية احوال

بالاحوال التي لا تتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وفاعلا وعالما ونحو تقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يمتاز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعلية اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من ابانه قوله ولا يجوز ان تسنح ارادة بتجدد الابداع ولا ان تسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد الى قوله او غير ذلك كان قال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدور انه بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لابد وان يتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون غيره ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان ينضم فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه هاهنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم ما فيه

الساع



التابع للاستنطاق فقال وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او غير ذلك من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد اما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما الا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر لحسن من الفعل وقتا ما يتيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او بعين يعني صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زائل كقبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال الى قوله كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم

ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل
هو توهمهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق
بالفعل هو توهمهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا. فذكر ان الداعي
لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب
جل ذكره فيما لم يزل عن اضافة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا
بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء احدث
الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله او بعده من غير تخصص
واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان
الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده و
بينت لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة
المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجه الخطا فيها
**قوله** واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا
فهو توهم خطا فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان
يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان
يدخل في الوجود فحمل الامكان على الكل على كل واحد اشارة الى الجواب
عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل
واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول
كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله
تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لها مقدور لم يخرجه الى
[margin: لا سولهم]
الوجود **قوله** والواو لم يرد غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدودا بالاشيا
بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونها
غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي
اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي



نقص كل يوم وكمعلومات الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير
متناهيين عندهم فالحوادث الماضية الى كلا منها ليست بموجودة جميعا في وقت
من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون فاذن ما في كونها غير متناهية **وقوله**
واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها
الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له ~~واحتياجه~~ فهو قول كاذب الى قوله تغيير
الى لا يغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى
توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان
هو انه قد كان مما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من
الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية
له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له
بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت
يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه
واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا
الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء
ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** والواجب من اعتقاد ما نبهنا عليه ان
يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة
عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما بالذات الا ما يلزم من اختلافات
يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل
من مذهب الحكماء هاهنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى
معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول
اذ لا واسطة غيره بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية
والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر.

منها

الى ما يلزم من اختلافات تلزم فيها تعنى الحركة التشريفية اللازمة من اختلافات تلك الاجرام او صلح بلك الاجرام فتنتقة التغير يعنى الحوادث اليومية قوله فهذه هى المذاهب والبيك الاختيار بعقلك ورهوانك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التسارع فى القدم والحدوث سهل بالقياس الى التسارع فى وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تعلق بمسئلة التوحيد وهو ولى التوفيق

# النمط السادس

## فى الغايات ومباديها فى الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهى اعم من ذلك وهى ما لاجله تصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود واما قدم الاول هو ان البارى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذى عليه يعولهم هو وهم ان البارى اراد فى الازل خلق العالم فى وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثانى هو ان كون حركات الافلاك شوقية فشبهته الذى به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات لكانت هى مستكملة بها والعالى لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدا اول فى النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة الى احكامها الكلية وهى ان اى الفاعلين لا يكون

[illegible] لانه ما لم يستكمل بفعله لم يكن فاعلا بالقصد والارادة

الغاية

لافعاله غاية وانهم لا يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثانى فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هى مبادى لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى التطرق اليها فى اثبات تلك الموجودات ثم فى ترتيب الوجود المارد من المبدا الاول الى المبدا الاخس ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها فى الترتيب تنبيه اتعرف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيئات متمكنة من ذاته وفى هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه حتى تم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول يقتضى ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ تنقسم الى ما هو له فى نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشئ والثانى هو الهيئات الكمالية الاضافية وهى كمالات للشئ فى نفسه وهى مبادى اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذى لا يتعلق فى هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق فى شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله من افتقر فى شئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره فى احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر فى شئ من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى

العنير ومعلوم ان ذلك مما لا مانعة فيه وان كان يريد بالمفتقر شيئا اخر فلا بد من
افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها
ومحمولها شيئا واحدا فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا المفتقر في شيء ما مفتقر ليس بمكرر لان الموضوع هو المفتقر المقيد و
المحمول هو المفتقر المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا
هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل
ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية
وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر في هذه الامور شيئا بقضية الى الغرض
مشتمله على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا
كان كذلك فلا محاله يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا
واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق
وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني
قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال الشيخ قد قال في
الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده ثم احتاج الى غيره فهو فقير
وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان
الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف المعنى
به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في
الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين
تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء اخر ويكون ذلك اولى
واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا
لم يكن ما هو اولى ولحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما مفتقر فيه الى كسب ان قوما
من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ايصال

النفع

النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق و
الشيخ اراد ان ينبه على ان الحكم في حق الله هذا الحكم يقتضي لا سناد نقصان اليه ويقرره
ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل
فانه ان فعل كان ما هو احسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء
اخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كالتة اضافته
الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو احسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء اخر ويظهر
من ذلك انهما اي الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله ويفعله غيره فاذن
هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره تنبيه مما اقبح ما يقال من
ان الامور العالية تحاول ان يفعل شيئا مما تحتها لان ذلك احسن بها الى
اجزه هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما
قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي
هي تامة اما بذواتها او بعللها مع الداعيها وانما سلب الغاية عن فعل الحق
الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من
وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية وان ذلك يقتضي كونه
مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تم فاعليته بماهية تلك الغاية فان
ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته
بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو فاعل
وغاية للوجود كله تذنيب انعرف ما الملك الملك الحق هو الغني مطلقا
ولا يستغني عنه في شيء وله ذات كل شيء لانه منه او مما منه ذاته فكل شيء
غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر سياقة الكلام يقتضي ان يوسم
هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا اشك ان التقديم و
التاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك و
قد اعتبر فيه تلك اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني

اعتقاد كل شى فى كل شى وهو اضافى؛ والثالث كون كل شى له وهو ايضا اضافى وعلل ذلك
بكون كل شى منه فانه لما كان كونه غاية للاشيا هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون
الاشيا بكون الاشيا له تنبيه ؟ تعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض و
لعل من يهب السكين لمن لا ينبغى ليس بجواد او لعل من يهب ليستعيض معاملا وليس بجواد
وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة والتوصل
الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغى فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل
فهو مستعيض غير جواد؛ والجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
قصدى يعود اليه؛ واعلم ان الذى يفعل شيا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه
فهو بما يفيده من فعله متخلص؛ يريد تعريف معنى الجود؛ وقد اعتبر فيه ثلثه اشيا
احدها معنى الافادة؛ والثانى ان يكون ما يفيده المفيد شيا ينبغى للمستفيد اى يكون
مستغنى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه؛ والثالث ان لا يكون لعوض؛ وباقى الكلام
بيان للعوض وهو ظاهر؛ قال الفاضل الشارح لفظه ينبغى مجملة يراد بها تارة
الحسن العقلى كما يقال العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما
ينبغى والحكما لا يقولون بالحسن العقلى ولا يلزمهم التفسير الثانى ولا معنى لها سوى
هذين؛ واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة
فى الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلى؛ واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعى
على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بافرادهم يستعملون هذا اللفظ غاية ما فى الباب
انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن بذلك مما يدل على
كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا
ذكروا انها من افعال المطاوعة تقول بغيته اى طلبته فانبغى كما تقول كسرته فانكسر
وهو قريب مما فسرناه؛ واعلم ان القدح فى امثال هذا الكلام الذى استحسنه
الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه
يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك؛ ثم انه

قال

قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا فى الجود لوجب ان يقال
للحجر الذى سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان فمات ذلك العدو وانه جواد مطلق
لحصول ما ينبغى منه لا لعوض؛ والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود
بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه
بالذات هو حركته الطبيعية وهى استفادة كمال له لنفسه لا ايصال كمال لغيره؛ وانما
وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقى يكون بالعرض؛ ثم ان الوقوع على الراس لا
يقتضى الموت بالذات بل يقتضى احلال او صلاح الاعضا والموت يتاخر يقتضيه بالذات
عند اختلال الاعضا ثم ان المقتضى لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان
اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة
الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذى اورده؛ وكذلك القول
فى الدوا المصحح او المزيل المرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض؛ وانما يفعل بالذات
كيفية مضادة للكيفية الغير الملايمة؛ وهكذا حال سائر الفاعلات بالطبيعة فانها
لا يفيد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض؛ فان قيل فلم لم يشترط فى تعريف الجود انه بالذات يقيد ما يكون
بالذات؛ اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم
يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شى يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج
الى ان يقول بالذات؛ ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل
بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل بما يفعله او بما يستعيضه؛ والجواد
هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب؛ قال الفاضل الشارح وقول
الشيخ؛ واعلم ان الذى يفعل شيا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذى
ذكره فى الفصل الثانى من هذا النمط؛ واقول هما قضيتان اشتركتا فى الموضوع
فقط وهو الفاعل الذى لو لم يفعل شيا لقبح ذلك به وتباينتا فى المحمول فانه
حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اى مستعيض ما؛ فظهر ان
هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالى لا يكون

طالبا امر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض وان لم يكن هو غرض لقد
يميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار اجمل واولى واوجب حتى انه لو صح
ان يقال عنه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته
اولى به واحسن لم يكن غرضا ؛ فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض
له في السافل ؛ الغرض هٰهنا هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من
الغاية ؛ والقائلون بان البارى جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله
لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافى كونه غنيا وجوادا ؛ واشار الشيخ الى ان
من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في
نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن ان يصير غرضا له ؛ ثم انتج من ذلك ان الملك الحق
لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه
ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التى لم يبدع كاملة
فهى مستفيدة الكمال مما فوقها تنبيه وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع
احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح
فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة ؛ معناه ان كل متحرك ذى ارادة
فهو مستكمل ولا ينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذى ارادة
والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس
المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال
من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شئ لا مدخل له في ان يختاره الغنى الا ان يكون
الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه
وكل هذا ضد الغنى ؛ لما بين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى
غيره مستكمل بوجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه
او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة
مقتضٍ لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم ؛ وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن

الفعل



الفعل ووجوبه في نفسه شئ لا مدخل له في ان يختاره الغنى بل المقتضى للاختيار
هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى
واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل
مقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق الذم ؛ فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق
ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضى استحقاق ذم ولاجل هذا
ما ذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزه والتمجيد واستجماع الثناء
والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجرى مجراها في هذه الفصول اشارة
لا تجدن ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلى في العلم السابق مع وقته
الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك
هو العناية وهذه جملة ستهتدى سبيل تفصيلها ؛ لما بين ان العلل العالية لا يفعل
الغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة
الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة
ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلى اى تمثل نظام
جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات
المترتبة عليها التى تجب وتليق ان تقع كل موجود منها في واحد من تلك
الاوقات يقتضى فاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية
في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو العناية البارى
تعالى بمخلوقاته ؛ وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل
الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو مستكمل بفعله ؛ ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى فاعلا بالارادة
لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتالى بالاتفاق باطل فالمقدم باطل
بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله و
ذلك ينافى الغنى وينافى الملك ايضا باعتبار معنى الغنى في حده ؛ وينافى
الجواد الذى لا يفعل لغرض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن

مثله

اولا يصال النفع الى الغير؛ لانا نقول انه الاتيان به منزهة وعدم الاتيان يوقعه فى استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالى لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تغيرها بما لا يبطل ذلك؛ واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة فى اثبات المقصود والمقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادى العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات؛ وجب الابتداء بالمبادى الاول و غايات افعالها؛ ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا تشاركه غيره فيها ومعانيها داله على نفى الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك وفسره فى الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده فى فصلين بعده ثم فسر الباقيين فى فصلين بعدها وذكر فى الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا؛ ولما كان البيان شاملا لغير المبدأ الاول من المبادى العالية جعل الحكم عاما؛ ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا الى ما يهام انه تابع للاراده بين ان المبادى التى كلامنا فيها هى ليست مما تباشر تحريكها؛ ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفى الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذى يعبر عنه بالعناية؛ ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد بهذنها خطابية لانه ان عنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا؛ فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشئ على نفسه وان التالى عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا اخر فبينه وظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات؛ اقول وهذا

بغيرها

يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابيا وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة؛ والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى لو فعل الارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله؛ وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشئ لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشئ؛ والحكم بان هذا البيان اقناعى من باب الطامات اوليس مفوض الى من نظر فى الكلامين وانصف تنبيه قد تبين لك ان الحركات السموية قد تعلق بارادة ما كلية وبارادة ما جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة للجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة الى آخره؛ قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول فى هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفى العناية عن افعال المبادى العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه عن ذلك اثبات العقول فقد انما قصده بيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية؛ وهذا الفصل مشتمل عليه؛ وتقريره ان نقول قد بين فى النمط الثالث ان الحركات السموية تتعلق بارادة كلية وجزئية وبين ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يعنى الارادة التى لا تتعلق لها بامر جزئى التى تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والاول هو المسمى بالعقل والثانى هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون

ارادته شبيهةً بالعناية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط الثالث ان
المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد
الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصله او على
اتصال كالكميات المتصله بل يكون شيا واحدا اما موجود الطبيعة او يعدمها
دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضه كالعقول
لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا
له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية
متغيره ولا ظنيه ولا مخيلة لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي
الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور
جزئيه تتجدد وتتصرم على الاتصال وقد يحصل بحسبه ما يطلبه بالحركه ثم
يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم كنفوسنا
فان نفوسنا مرتبطه باجسامنا من حيث هي ناقصه يطلب مبادي الكمال منها
وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا
جوهرين متباينين واذ ليس الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السما وانما
نفس السما هي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه
المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسما وانبعث منه
صورة منطبعة فيها لنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السما من الجوهر
العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله
ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وضعناه موجودا للسماء وانما
اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع
والستر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة
الكلية والجزئية يجب ان يكون شيا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم
الحركه المتصلة اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسما

لداع



لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي يريد
ان يشير الى غاية الحركة السماويه وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول
المجردة وان ينبه على وجود ذلك المتشبه به فنقول قد تبين مما مر ان التحريك
الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور
الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع
اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما
يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السما لا يجوز ان يكون لداع شهواني
او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمه الى حال غير ملائمه
ثم يرجع الى الحال الملائمه فيلتذ او يتم من مخيل له فيغضب وايضا لان كل
حركه الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هذا هو
اشبه لحركاتنا الصادره عن عقلنا العملي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق
ومختار اما لينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما ان كل تحريك ارادي فهو
لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركه انما
يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابته والمحبة المفرطه هي العشق فاذن لا
بد ان يكون لتحريك السما لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل
الذات او شيئا محصل الذات وان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركه والا
لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركه ان يحصل بالحركه يكون
اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ اما يكون الحركه
لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركه لا محالة يتوجه نحو
حصول حال ما للمحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة
او ملاقاة لم يكن حاصله فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركه لينال حالا من المعشوق
واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركه وحينئذ لا يكون للحركه
حركه لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات

المعشوق وحاله ، وظهر من ذلك ان تحريك السما الذى كان المعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حالته او لينال ما يشبههما قوله ولو كان للاول لوقف اذا ناله او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو كنيل شبه لا يستقر ، اى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه ، وبالجملة يكون من كمالات المحرك التى لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية مقصود بها جوهرا عاقل مجرد عن الغواشى المادية يستحيل ان يكون نحو شى محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شى محصل الذات خارجا عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المحرك انما يريد نيل الشبه ، ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر ككمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق ، او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضى عود القسمين المذكورين اعنى الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال بكماله الاعلى بتعاقب شبه المنقطع بالدائم وذلك ان كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب اى فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ، وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حتى انتهت النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك الباقى المحفوظ دون الزايل المتصرم قوله فيكون الشوق متشبها بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة وانتحاء به للخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى لا من حيث هو افاضة على السافل ، فيكون المشوق يعنى محرك السما متشبها

بحو نيل الشبه ، وفى بعض النسخ فيكون المشوق بفتح الواو يتشبها يعنى يكون ما اليه شوق المحرك هو متشبها بالامور التى بالفعل يعنى المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة وانتحاءه الخير الفائض ، اى فى حال كونه وانتحاءه الخير من حيث هو شبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول هو الشبه من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثانى فان يرشح عنه الخير حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه وفى لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدا ذلك فى الاحوال الوضع التى هى هيأتها فياضه واما الجزئى ما بالقوة فهنا مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب : يعنى مبدا ذلك الامر الذى يحصل التشبه به يكون فى احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعنى الحركة لا يقع الا فى اربع مقولات كما بين فى العلم الطبيعى والعقل لا يمكن ان يعتبر فى التشبه بها التى هى الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا فى الوضع ، واما قوله التى هى هيأت فياضه لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة ، واما يجرى ما بالقوة فهنا يعنى فى السما مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ، وكذلك يحصل التشبه ، وهذا قد قررنا فى الكتاب ، واما رسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التى هى التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعنى العقل تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه به فى جميع السماويه واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر لتشابهه فى المنهاج وليس كذلك الا فى قليل ، تريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة ، واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار فى بعض اقواله الى ان المتشبه به فى الجميع شى واحد هو العلة الاولى وقد اشار فى مواضع اخر ان كل فلك فقد يخصه معشوق متشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ فى هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر

الوجه فی کونه واحداً الی الفصل الذی یتلوه ویقرر الکلام ان المتشبه به
لو کان واحداً لکان التشبه فی جمیع الاجرام السماویة واحداً وذلك لان الجسم
من حیث هو جسم لا یقتضی حرکة الی جهة معینة ولا وضعاً معیناً ولیس للافلاك
طبایع تقتضی وضعاً معیناً والا لکان المنتقل عنه بالقسر ولا جهة معینة فان وجود
کل جزء من اجزاء الفلك علی کل نسبة محتمل فی طبیعة الفلك المقتضیة لتشابه اجزائه
واحواله ونفوسها ایضا لا یجوز ان یکون طبعها ان یرید تلك الجهة او الوضع الا ان
یکون الغرض فی الحرکة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن
السبب اختلاف الاغراض ویلزم من ذلك اختلاف لما دونها المتشبه بها واعلم ان
بعض المتفلسفة من الاسلامیین وغیرهم ذهبوا الی ان المتشبه به هو الجسم وکل فلك
سافل متشبه بما یحیط به علی ما سیأتی بیانه والشیخ ابطل ذلك بانه یقتضی تشابه
الحرکات فی الجهات والاقطاب وان اوجب قصوراً فانما یوجب ضعف التشبه عن التشبه
التام لا مخالفته ولیس التشابه بوجود الانی ولیس یعنی فی الممثلات بفلك البروج
غیر مثل القمر فانها تشبه فلك البروج فی الحرکات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو ان یستخرج کمالاته اللائقة به الی الفعل کما
فی العقل وهذا معنی مشترك بین العقول ولیس لما به امتیاز کل عقل عن اخر
مدخل فی ذلك فاذن المتشبه به شیء واحد والجواب ان خروج الکمالات ٢
الجزئیة امور جزئیة یلزمها هذا المعنی الکلی ولتلك الامور وان کان اختلاف الحرکات
قد دلنا علی اختلافها لکن لیس لنا الی معرفة ماهیاتها المختلفة طریق علی ما یجیء بیانه
قال ویحتمل ان یکون سبب اختلاف حرکاتها هو اختلاف هیولاتها لا لما هیه
کما یجیء بیانه فلا یکن کل هیولی قابلة الا لحرکة خاصة والجواب عنه مضافا
الی ما مر ان ذلك یقتضی کون الحرکة المستدیرة طبیعیة وقد مر فساده وهم
وتنبیه ذهب قوم الی ان المتشبه به واحد فقط وان الحرکات یجوز فیها
ان تکون متشابهة ولکن لما کان سوالها ان یحرك الی ان جهة اقوم فالی الغرض

١ الی الفعل او علی لا یمکن العقل الصور عنه
٢ کما ان حرکته لا یمکن ان یکون علة الا ... هم



بالحرکة الی ذوله فیجب ان یکون هذه الحرکة کذلك قال الشیخ قدس الله روحه
وبیان ذلك ان قوماً لما سمعوا ظاهر قول الاسکندر اذ یقول ان الاختلاف فی هذه
الحرکات وجهاتها یشبه ان یکون للعنایة بالامور الکائنة الفاسدة التی تحت
کرة القمر وکانوا سمعوا ایضا وعلموا بالقیاس ان حرکات السماویات لا یجوز ان
یکون لاجل شیء غیر ذواتها ولا یجوز ان یکون لاجل معلولاتها ارادوا ان یجمعوا
بین المذهبین فقالوا ان نفس الحرکة لیست لاجل ما تحت القمر ولکن للتشبه بالخیر
المحض والشوق الیه وان اختلاف الحرکات کان لیختلف ما یکون من کل واحد
منها فی عالم الکون والفساد اختلافاً ینتظم به بقاء الانواع کما ان رجلاً خیراً لو اراد ان
یمضی فی حاجته سمت موضع واعترض له الیه طریقان احدهما یختص بوصوله الی
الموضع الذی فیه قصده وطره والاخر یضیف الی ذلك ایصال نفع الی مستحق وجب
من حکم خیریته ان یقصد الطریق الثانی وان لم یکن حرکته لاجل نفع غیره بل لاجل
ذاته قالوا وکذلك حرکة کل فلك لیبقی علی کماله الاخیر اما لکن الحرکة الی هذه
الجهة وبهذه السرعة لینتفع غیره فهذا تقریر هذا الوهم ثم قال فی ابطاله فاول
ما نقول لهؤلاء انه ان امکن ان یحدث للاجرام السماویة فی حرکاتها قصد ما
لاجل شیء معلول ویکون ذلك القصد فی اختیار الجهة فیمکن ان یحدث ذلك و
یعرض فی نفس الحرکة حتی یقول قائل ان السکون کان یتم لها به خیریة یخصها و
الحرکة کانت لا تضرها فی الوجود وینفع غیرها ولم یکن احدهما اسهل علیها
من الثانی او اعسر فاختارت الانفع وان کانت العلة المانعة عن تصیر حرکتها
لنفع الغیر استحالة قصدها فعلاً لاجل الغیر من المعلولات فهذه العلة
موجودة فی نفس قصد اختیار الجهة وان لم یمنع هذه العلة قصد اختیار الجهة
لم یمنع قصد الحرکة وکذلك الحال فی قصد السرعة والبطؤ قال وکذلك لان
کل قصد یکون من اجل مقصود فهو انقص وجوداً من المقصود لان کل ما من اجله
شیء اخر فهو اتم وجوداً من الاخر ولا یجوز ان یستفاد الوجود الاکمل من الشیء الاخس

فهذا ما قاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة
بالسكون غير واردة لان الحركه يستخرج الكالات من القوه الى الفعل بخلاف
السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات وكان
الكل بالنسبة اليه على السوا ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركه
والسكون بالنسبة الى غرضه على السوا واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون
على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان
ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركه وهيئاتها بان التمسك بمثل ذلك
فى جعل اصل الحركه لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركه الى التشبه هى
بعينها داعية الى اسناد هيئاتها الى مثل ذلك قوله واذا كان لذلك وقع
الاختلاف ههنا سبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها
امور مختلفة بالعدد اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته ووقع الاختلاف
بسبب متقدم على ما يتاخر من الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو
كون المتشبه بها امور كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا
ولاجله تشابهت الحركات فى انها دورية اشارة الى ما من ذكره وهو القول الفيلسوف
الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العله
الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به
من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به وايضا تعليل
الحركه الدوريه بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركه
المستقيمه على الممتنعين عليها كانت الحركه الدوريه واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون
المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة
وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيده وقد يكون قريبه فكذلك المتشبه به
وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد من
العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون

والسكون بالنسبة الى الفلك
على السواء فالعلة الداعية
الى اسناد اصل الحركة صح

بل كان المتشبه به غيره
او شيئا مركبا منه
ومن غيره لم يكن هو
متشبها به صح

استعداد

استعدادة الحركه المشتركه فيها لا باعتبار العلة الاولى وبما به يمتاز كل حركه عن غيرها
لا باعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص والجواب عن الثانى ان الحركه
يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هى للافلاك
ليست بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركه بحسب
شئ اخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استداراتها التى هى هيئة تابعة لها بسبب
شئ اخر اولى زيادة تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه
هذا التشبه بعد ان تعرفه فى الجملة فان قوى البشر وهم فى عالم الغربة قاصره عن
اكتناه ما دون هذا فكيف هذا الى آخره قد تبين لك مما مر ان محرك الفلك انما
يحرك بتحريكه اياه اوضاعه من القوه الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع
الخارجه الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبداه فى صيرورته بريئا من القوه لكن
الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم
فاذن ههنا شئ ما يحصل للمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا
الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر
فى هذا الفصل انك بعد ان عرفته وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك
ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا
كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار
الى ذلك بما يزيد الاستبصار فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة
عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية فى الانسان التى هى
المبدا الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند اعمال نفسه الناطقة فى افكارها
العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية يحاكى تلك الافكار نوعا ما من المحاكات
وكثيرا ما تعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب

نفسه او دهشة او سكون او غير ذلك : فشاهد هذه الامور دالة على جواز ان
يعرض لجرم الفلك انفعال يستتبع لانفعال يحصل في صورته ويجرى مجرى
خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأ المفارق
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك
بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها
فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اى بالجهد والتامل
والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فيما لاح لك سر هو تجرد النفس
الفلكية : واتضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك : حتى سهل ان تعتبر احوال النفس الفلكية
فاجتهد وباقي الفصل واضح : وههنا تم الكلام في غايات افعال النفوس الفلكية
لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة التي هي مبادي تلك الغايات اكد
اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو بوجه مناسبة لما ياتي من الكلام
ما قبله تنبيه القوة قد تكون على افعال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة
وقد تكون على افعال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم نسمي الاولى متناهية
والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير المعنيين : النهاية واللانهاية
من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل ماله او لشيء يتعلق به كمية بسبب
تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو ما يسمى المقدار ولا تناهيه
ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو ههنا هو العدد ولا تناهيه والمقدار بنفسه
كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد فلا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن
فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني تزايد الانفصال والشيء الذي
له مقدار كالجسم او عدد كالعلل تفرض النهاية او اللانهاية فيه ظاهرا اما الشيء الذي
يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها [اللانهاية لـ] عمل متصل في زمان او اعمال
متوالية لها عدد فيفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او
عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال

زمانه

زمانه او مع فرض الانفصال في العمل نفسه الا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى
هذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها
في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا
محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل
غير المتناهية الشدة لا في زمان : والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال
في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون
التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
في زمان غير متناه : والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة
بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة : تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد
غير متناه : فالاختلاف الاول بالشدة : والثاني بالمدة : والثالث بالعدة : فاذا
تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية
واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة
او العدة فقط : ولذلك تمثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء
التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى
باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو
ذو كم اشارة الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول
والسلوك من محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال
ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا مع زمان
مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا
ومحركا والآن التي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة
وبينهما زمان كان فيه [الذي] موصلا وهو زمان السكون لا محالة : فقد بان امتناع اتصال
الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التي

هى علة الزمان وصفته ذوبته ؛ واعلم ان القدماء اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب
المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه
ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات ؛ والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك
الى حد ما بالفعل اما يصير واصلا اليه فى آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محاله تصير
مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه فى آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك
يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالى
الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر فى ابطال القول بالاجزاء التى لا تتجزى فاذن بينهما
زمان ؛ والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون فى ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك
ولا عنه فاذن هو ساكن ؛ وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة فى الحدود
المفروضة فى المسافات المتصلة التى يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ فى
الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد الذى هى حركته عنه انما تقع فى زمان كالحركة
فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو
بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون
شيئا ليس فيه حركة ؛ وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين
فهو آن مغاير لذلك الان ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور
ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الوضع
المباين لذلك الحد ؛ قال وكذلك ان اورد وابدل لفظة المباينة لا مماسة
فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ؛ ثم اقام الحجة على ذلك بان
الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها م
للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هى علة وصول
المتحرك الى الحد المذكور ولكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هى موجودة آن
الوصول والميل من الامور التى توجد فى آن وليس من الامور التى لا توجد الا فى
زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل بان يحدث ايضا

فى آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذى تحدث فيه الميل الثانى هو آن الوصول
لامتناع اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد كما مر ؛ فاذن بين الآنين زمان
يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا ؛ وبعد تقرير هذه
المقدمات نعود الى تقرير المتن ؛ يقول الشيخ عن الحركات التى تفعل حدودا
ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
تفعل حدودا مثلا الحركة المختلفة فى الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة
عنها فانها انما تنتهى الى حد ما ترجع عنها فهى قد فعلت ذلك الحد وانما اورد
النقط بعد ذكر الحدود لان اكثر البيان فى الحركات الاينية المختلفة التى تفعل نقطا
هى نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح ؛ واما وصف تلك الحركات
بانها هى التى تقع بها الوصول والسلوك لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تقطع الوصول
اليه فالحركة التى تقع بها وصول بالفعل هى منقطعة ؛ والحركة الواحدة التى
لا تنقطع لا تقع بها وصول الا بالفرض ؛ وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك
موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين
اعنى الميل ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر ؛
واما وصف المحرك بانه يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على
وجوده فى ذلك الآن ؛ واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الايصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن ؛ ثم اثبت بعد ذلك الآن الثانى بقوله
ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشئ مفارقا ومحركا ؛ واما
قال يزول عن المتحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعنى الميل الاول لا يكون
باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلى الذى ينبعث الميل عنه
اعنى الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو
به كان محركا وهو الميل ؛ واشار بقوله فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد
الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا ؛ واشار بقوله

ويكون صيرورته غير موصل دفعة فان بقي زمانا الى وجوب الزوال في الآن الذي
هو مبتدا ذلك الزمان وذلك لان الشي اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل
في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشي في ذلك الآن
لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا
لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد
في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل وكان اللااتصال الذي هو معلوله ايضا
حاصلا معه وانما لم يذكر الحرف الثاني اعني الوارد المحدد لان الحجة تمشي من
غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا ممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد
منهما يستلزم عدم الاخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه
اكتفى بذكر علته المغني عن ذكر وجود الميل ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله
والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين
الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يحدث
فيه بعد واما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين
معدوم زمان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة
تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة
والاول باطل والا لصار الآن زمانا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا
بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفا بان قال قولكم
عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا
وهو ان يكون حتى عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث
عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده لكان
جوابه ان آن ابتدا الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا اخر بل هو عين ذلك
الآن ولا يستحيل ان يتصف الشي بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف
ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال

غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة صح

اي عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده صح

على

عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشي او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان
الحصول حيث يحتمل الانقسام فعلى الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شي لم يكن الحصول
في كل ذلك الزمان بل في بعضه وننقل الكلام الى هذا البعض وان حصل الشي وكان
الحاصل هو الذي يتحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشي في الجزء الاول موجودا
دفعة وتاما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شي على التدريج بل
حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض
انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له
من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا
صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من
غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاماسة
حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللاماسة طرف غير آن
المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول
معنى الحصول على التدريج هو حصول الشي الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان
يحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا
يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها
من حيث هويتها ليست منقسمة الى اشياء كثيرة بل هي شي واحد من شانه قبول القسمة
الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون
لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشي في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول
في طرف زمان بل وجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض
القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شي وهذا الاعتبار
لاننا في الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا
على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا
واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا

يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم
الى ما يكون حاصلاً في الآن الذى هو طرف حصوله كالكون مثلا والتربيع والى ما لا
يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول فيكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها
فانّ جميع ذلك اما الحصل فى زمان وفى طرفيه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ
بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن اما الحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك الآن
طرفه ويبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق
على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل ؛ واما الحكم بانها ليست بموجودة
هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط
طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك ؛ وعلى الوجه
الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة فى صدر هذا الفصل ولا
يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذى يجب ان يكون
السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان تزول فيه عن السبب كونه
موصلاً لان ذلك الزوال يفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه
مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التى تحصل فى ازمنة دون
اطرافها ولا مما لا يوجد الا فى اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها
فهما اذن مما يوجد فى الازمنة وفى اطرافها ؛ والفاضل الشارح توهم ان
الشيخ انما اورد الحجة المشهورة فى الكتاب ؛ ولذلك تعجب من ايراده اياها
بعد تزييفها فى الشفا ؛ والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال
تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده فى آن المماسة وللسبب
توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى بل اقتصر
على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ؛ ثم ان الفاضل
الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع
امتناع اجتماع الميلين المختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما فى زمانين
مختلفين

مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه الا احدهما او كلاهما وتمام
من الكلام فى كل واحد من هذه المواضع كفاية ؛ قوله وكل حركة فى مسافة
تنتهى الى حد تنتهى الى سكون فيكون غير الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان وهى الوضعية الدورية ؛ لما فرغ
من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع فى المطلوب من ذلك وهو
بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية ؛ وتقريره ان كل حركة فى
مسافة تنتهى تلك المسافة الى حد وتنتهى تلك الحركة الى سكون لما تقدم
فهى غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذى هو مقدار الحركة على ما مر لا اول
له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التى هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر
لكن الحركات التى لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة
لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهى المسافات المستقيمة فاذن هى وضعية دورية
واعلم ان القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يستندون الزمان ايضا الى الحركات
المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع
حركة واحدة ؛ والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله فى
الاتصال والوحدة فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما
سوى الدورية ؛ وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور
كل الافتقار فائدة انما يجب ان يقال صار يفعل موصل ولا يجب ان يقال ما
يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما يتحرك
عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان زوال كونه موصلا
واقع دفعة ؛ هذه الفائدة متصلة بالفصل الذى تقدم وهو ان الجمهور يقولون
فى حجتهم التى حكيناها عنهم اعنى التى زيّفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى ان المحرك
يصير بعد الوصول مفارقا ؛ وقد رد عليهم من نازعهم فى مطلوبهم بان المفارقة
عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل فى زمان

ولا يوجد فيهما شيء هو أوله لأن كل جزء يوجد منها فإنه ينقسم انقسامًا إلى الجزء أسبق تقدم بعضها
على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فإذن لا يصح أن يقال صار المحرك
مفارقًا أو مباينًا في آن بل يجب أن يقال إن المحرك صار غير موصل بعد ما كان
موصلًا أو زال عنه كونه موصلًا في آن فإن كون الشيء غير موصل فلا يقع في آن
كما يقع في زمان؛ وما ذكره الشيخ في الشفا وهو أن الحجة المشهورة لا يصير صحيحة
إن بدلت لفظة المباينة باللامماسة فغير شاف لقوله هذا لأن تلك الحجة في نفسها
ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل
ألفاظها تبديلًا غير مؤثر في المعنى؛ أما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادًا لم يكن
ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة؛ هذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذه المسألة
تذنيب والحركة التي يجب أن يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية؛
قد مر في الفصل الأول من الفصول الثلثة الماضية أن القوة التي لا نهاية لها
هي التي يكون على أعمال أو حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الآخرين أن
الحركة الغير المتناهية هي الدورية فإن الحركة التي يجب أن يعرف حال القوة
عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير؛ ولما كان هذا الحكم فرعًا على ما
تقدم جعل على هذا الفصل تنبيهًا له؛ وقد ظهر في هذا الفصل أيضًا أنه من بيل بلا
نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة أو العدة. إشارة اعلم أنه لا يجوز أن يكون
جسم دون جسم غير متناهية يحرك جسمًا غيره لأنه لا يمكن أن يكون الا متناهيًا إلى آخره؛
تريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية؛ واعلم أن القوة الغير
المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسمًا فلا يخلو إما أن يكون تحريكها لذلك
الجسم بالقسر أو بالطبع لأنه إما أن لا يكون محلًا لتلك القوة أو يكون؛ والقسمان
محالان أما الأول فلما اشتمل عليه هذا الفصل؛ وأما الثاني فلما يشتمل
عليه التابعة بعض الفصول بعده بقوله لا يجوز أن يكون جسم دون جسم غير متناهية لحرك
جسمًا غيره إشارة إلى فساد القسم الأول؛ والحجة عليه أن الجسم لا يمكن أن يكون

لا

الا متناهيًا وذلك لما مر من وجوب تناهي الأبعاد وإذا حرك جسم بقوته جسمًا آخر
من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني وبحسب العدة في القوة
فإن غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك حرك جسمًا آخر
شبيهًا بالجسم الأول في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار تلك القوة بعينها من ذلك
المبدأ المفروض فيجب أن تحريك الثاني أكثر من الأول وذلك لأن المقسور إنما يعاوق
القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر؛ ولا شك أن
الجسم الأعظم يكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر لاشتمال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه أن يكون معاوقة الأعظم أكثر من معاوقة الأصغر
فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا
الفصل إلا أنه بين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي؛ ولما
كان مبدأ التحريكين واحدًا بالفرض وجب أن يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر
الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك المقتضيان ويلزم منه انقطاع الأول فيكون ذلك
الجانب أيضًا متناهيًا وقد فرض غير متناه هذا خلف فإذن هذا الفرض محال و
اعلم أن هذا البرهان أعم مأخذًا مما استعمله الشيخ فإن الحاصل منه أن القوة
الغير المتناهية لو حركت منه بالقسر جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما
متفاوتًا ويلزم منه كونهما متناهية بالقياس إلى حدهما بعد أن فرضت غير متناهية
مطلقًا هذا خلف؛ فإذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية
يمتنع أن يكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر؛ والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لأن غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية؛ والاعتراض
المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه بجواز أن يكون التفاوت في الجزء
بكل بالسرعة والبطؤ وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما مندفع؛ لأن
المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون
الشدة على ما مر؛ ثم إنه أورد عليه سؤالًا وهو أن القابل بتناهي الحوادث

لما استدل لو وجوب ازديادها كل يوم على سنة بعينها ورد الشيخ عليهم بان قال لما
لم تكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا
فضلا عن ان يكون منقضيا لتناهيها ؛ قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رد
به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع
موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ؛ قال
ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا هو
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك
ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت
في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما
استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ؛ ثم قال الفاضل الشارح وللسائل
ان يعود فيقول انتم انما استدللتم على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء
بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال ؛ اقول الشيخ
لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر النمط الخامس
ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر و
اقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم ؛ وفي هذا الكلام تصريح بان
كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما ما لا نهاية له
معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية
وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا
فله لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين
معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في
الاخرى عنه ؛ والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة
بالتناهي مع سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور ؛ واما امتناع سلب
النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك

بالنهاية لانها من
خواص الكم المتناهي
فاذن الحكم بها في جهة
واحدة لا صح

لامر

لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير بالعرض ؛ واذا تقرر هذا فنقول
لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي واردنا بها في الجهة الاخرى
التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر ؛ واما
الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض
وكانت سلسلته لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب
ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة
ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع ؛ واما عبارة
الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها مقدمة
اذا كان شيء ما المحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الكل الاكبر للتحريك
مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا ؛
لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان
يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات
اوليها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا
للتحريك ولا المنع عنه بل ان كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا
مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو
جسم مانعا عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها
ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول
بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة ؛ وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة
الجسمانية المسماة بالطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم
وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو
بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سياتي في المقدمة الثالثة وهنالك
يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في
الطبيعية بحسب الفواعل لا غير مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا

اذا حركت جسمها ولا محالة يكون
ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة
والا لم يكن الطبيعية صح

كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر
تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها ما بالقوة الشبيهة بتلك
وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف
الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية
بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا يجوز ان يكون في جسم من
الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم قوة تحرك ذلك الجسم حركات طبيعية بلا نهاية لما فرغ
عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل **قوله** وذلك
لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة
**وقوله** وليس زيادة جسمه في المقدار يؤثر في منع التحريك حتى تكون نسبة المحركين
والمتحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة
لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير
لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى
**وقوله** بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان يختلفان اشارة الى ما
استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب
القوابل **وقوله** فان حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بعرضها نه عرض
ما ذكرنا تقرير البرهان بالاجمال على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع
التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر **وقوله**
وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية
فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر
ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة
خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن
ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان
تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة جسميهما التي هي

على

على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انما ذكرنا
ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فيه بامتناع
صدور ما هي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما
كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر
اعم ماخذا من الموضع الذي اشتغل فيه بهذا البرهان الذي اقامه على امتناع
كونها محركة بالطبع اخص منها ولا مما يجب وذلك لانه لم يقم الدليل على امتناع صدور
التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة
القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك
بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية
والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاوقات بمقتضى طبائع بسائطها يقتضيها
على ما بين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك
المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود
ههنا بيان امتناع كون الصورة الفلكية المنطبعة في هيولاها مبدأ للتحريكات
الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب**
والقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي
بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية يدل فيما مضى وجوب
وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام
المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر
عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية
وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل
والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة

من الكمال الى الفعل والا لما احتاج لها الى التحريك فهي اذن مفتقرة في التحريك
الى شي يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة
الى الفعل وذلك الشي هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشي هو السبب الاول لتحريك
السما فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السما مفارقة عقلية
وهم وتنبيه ولعلك تقول قد تبين من قبل ان المباشر للتحريك امر عقلنا
صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز
ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية وقد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط
ان محرك السما لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم
بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم
بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه اخر
واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان
كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث اسباب الفعل اليها
باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدأ قريب ويحل بما اشكل على الفاضل
الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه
لكونهما معا سببين وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي
التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان
يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا اخر الى آخره معنى السؤال انه ان جاز
ان يكون المباشر لتحريك السما قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة
التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب
بانه يجوز ان يكون محرك غير محرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم
اي يحدث منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات
غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تفعل
دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان

بالقوة

الفرق بين الانفعالات غير المتناهية على سبيل الوساطة وبين الباقي التأثيرات

ما الفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التأثيرات على سبيل المباشرة وذكر انه
الممتنع على القوى الجسمانية هو الثاني فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور
الحادثة في النفس الجسمانية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة
للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ
لا يمكن القطع في شي من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال
انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب
وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او
مثل طبعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة
متصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك تتجدد احواله
وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او
قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهية
بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ قدس الله روحه لانه عين ما صرح
لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله اشارة فالمبدأ المفارق العقلي
لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئة نفسانية شوقية تنبعث
منها الحركات السماوية النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فما
يتبع ذلك المباشر متصل على ان المحرك الاول هو المفارق ولا يمكن غير هذا فيه
بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور
الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح استشهاد صاحب المشائين
قد شهد بان محرك كل فلك يحرك تحريكا غير متناهي وانه غير متناهي القوة وانه
لا يكون بقوة جسمانية فتفقل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد
الاول قد تحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات
عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن في الجسم ولا القوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك
بذاته او يحرك بالعرض اي او سبب يتحرك بذاته الى آخره وقد بين في بيان كثرة

العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد، وان
المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدانيته وفي موضع اخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد
من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها
ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك بالعرض والمحرك
المتحرك يحتاج من حيث تحرك الى محرك اخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك
غير متحرك من حيث هو محرك، قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك
هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك: اما
بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة
ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة
وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون
النفوس المفارقة والعقول، فرد الشيخ في الفصل عليهم شيئين، احدهما
قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل
كرة يحركها تحريكا غير متناهي وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية
وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور
قد غفلوا عن جميع القولين واساءهما، والثاني اعترافهم بان النفوس السماوية
تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها، وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا
يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض
فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض
لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن ثمة عقول مفارقة غير
متحركة بالذات ولا بالعرض، ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس
الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها بيان بيان ان معنى الحركة
بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر،
واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور

وانا



وانما ذهب اليه قوم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة، والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على
ما كان ظهر في زمانه ويتبع عدد المبادي المفارقة، والاسكندر يصرح ويقول في رسالته عدد هاص
التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عدده اكثر، وان لكل كرة
محركا ومشوقا يخصانه، وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه و
الاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له
على انه مشوق مفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فلزم كما
علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط، اللهم الا بالوسط الى اخره، يريد بيان ان
المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد، قال الفاضل الشارح
هذا الفصل يشتمل على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول، وتقريره انا في هذا مع الذي يليه ص
الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فلزم كما علمته
في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول
مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا من شيئين
او يكون وجود الجسم عن شيئين حيثما ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا.
لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة للاخرى ولا واسطة مطلقة للاخرى
بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان اتحاد المركب مسبوق باتحاد اجزائه
او لوجودهما معا ولا يجوز ان كان علتهما العربية شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول
جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا يتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت قد صح لك في
هذا النمط وجود عدة عقول ثابتة الذوات هي مبادي تحركات الافلاك ولا
شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك
او في حيزها العقلي ان لم يحرك كالفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة
عن القوة، تنبيه، قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها
وكواكبها كثيرة العدد، هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه

ولذلك رسمه بالبينة وانما جمعها ههنا تذكرا وتنبيها على ذكرى العقول
فالاول هو معرفة الاجرام العالية والثانية معرفة كرية محركاتها اعني نفوسها
والثالث معرفة كثرة متوسطاتها اعني عقولها والرابع معرفة احتلافاتها بها
الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل تر غيب على معرفة عللها
الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالطريقة من العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه واما اورد
حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاول الاجرام العالية
تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت
والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون
كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وشبهها هو
الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال لحركات الكواكب
الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يحرك بها
بالذات ولحرك ما يحوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الحرق والالتئام على اجرامها وقد اختلف
اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها
حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية تفصل الكلية اليها فالقدماء
اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل
ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت وانه
مما لا بد منه وان كانت كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك ايضا
هو فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه
اختلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر عديم الكوكب لحرك الكل بالحركة
اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب
منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا

واستقامة

واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم
من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمشرقات والحلق
والدفوف وامثالها وجعلوها مصودة في جرم يشتمل عليها هو عندهم فلكه الكلي
ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند
الرجوع وانتقالها عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير
اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما
المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم
على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من
خمسين مما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا
لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه     عدّه
ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان
ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى المايل هو الذي يشتمل على ساير
افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او المايل
يماس محدبا بهما ومقعرا بهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه
حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس
محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا
ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان
لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى
لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح
التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا للعطارد فلكا آخر
خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتماله ساير
الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل
عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك

الكواكب السبعة على هذا التقدير ستة وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه و ستة افلاك التداوير ويحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بها؛ ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا تحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد لحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور فى كتب الهيئة؛ وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة و بعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبى الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام آخر تحرك بها؛ وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء المهندسين الى عدد من الافلاك سعى ان تثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الاراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره؛ فهذا هو القول المجمل فى عدد الافلاك

قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب الى قوله لم تعرض ذلك كذلك؛ وهذا هو المطلوب الثانى وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمى ولذلك قال ويلزمك على اصولك؛ واعلم انهم اختلفوا ايضا فى محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة؛ فذهب قوم الى ان كل كوكب منها مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة متعلقة بالكوكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه؛ والقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذى هو كالقلب فى افلاكه

التى

لكونه محرك بالدائرة التى بالحركة الثانية العظمى وتحرك ما دونه صح

التى هى كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها؛ وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه؛ وكذلك كل كوكب وقد اسندوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها فى وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر؛ اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يترائى فيه بالانعكاس كما ترى من الهالة وقوس قزح اوجبا امرا موجودا واقفا بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا فى جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعى فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته واستحالة تغيره عن وضعه الطبيعى وعدد النفوس المحركة على هذا الرأى عدد الافلاك والكواكب جميعا؛ والشيخ حكم بذلك فى الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب؛ ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب محصلة فى الابداع بصور كاملة زائدة على صور الممثلات؛ ثم ان الشيخ نفى التوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك فى الافلاك حركة الحيتان فى الماء فان القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر الحركات مبنى عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلى المتقدم وهو امتناع الخرق و الالتئام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله؛ وان الكواكب تتنقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها لا بان تخرق هى اجرام الافلاك والثانى برهان حدسى وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه فى كل دورة مرتين وهو عند كونه فى الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه فى تربيع الشمس؛ وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه فى كل دورة مرتين احدهما عند كونه فى تاريخنا هذا فى اول العقرب بالتقريب والثانى عند كونه فى اول الثور والاولين اوجه العقربى يكون البعد عن الارض من اوجه الثورى

الثورى الا ان اوجه

بخلاف القمر وان اوجيه متساويان ومواناته حضيضه قريبين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته بحده لم يعرض ذلك كذلك ؛ والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسرا من ثمانية وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فذهب اقطعهما بمثله من اكبرهما فصار الاختلاف الجهتين وبقي حركة مركز التدوير عن موضعه الاول بمقدار ثلاثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الذي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر على بعد ثلاثة عشر جزءا منه والحركة الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة ؛ وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور ؛ وافي المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في الربع الاخر ؛ فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين ؛ واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب ؛ وكان المدير متحركا

الاعلى

بالحامل

بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على ضعف ذلك وكان التقدير الالهي يقتضي ان التوالي يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اول الحركتين بمثله من الاكبر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دوره استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويين البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى ؛ فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى الاوج الحامل مرتين في دورة واحدة ؛ وذلك ما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها ولان لا يقع خرق في اجرام الافلاك ؛ وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين ؛ قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة ولو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ؛ ثم قال لا يقال انا نرى الرحا تتحرك الى جهة والنملة عليه الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون النملة وقفة حال حركة الرحا والرحا حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان ؛ والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة مركبة منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت

حركة تساوي مجموعها فان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية
لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة
احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس
سائر الممتزجات فاذن جسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة
الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة و
كما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا
ينعكسان ، والحركات المختلفة تكون بالقياس الى محركاتها الاول بالذات و
الى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى محرك واحد بالذات بل لو كان
فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط ، واذ ظهر ذلك فقد ظهر
انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصولها دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك
الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال قوله وتعلم انها كلها في سبب
الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما
ربما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه ، وهذا هو المطلوب
الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف
مباديها المشوقة كما مر ، واما ان ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل
انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر ، والقائلون به يجعلون اول الافلاك
ملكا ساكنا مشوقا غير متناه ينقطع به الاحتياج وهذا الرأي مما مال اليه
ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من القدماء ، واما عبارة الشيخ
فيه فقول ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ، ولما تقدم ابطال هذا
الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك ، واذا ثبت
انها انما تتحرك شوقا الى معشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب
القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل
المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال

وعلى

وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه تكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة
واحد ، واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل
منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله وتعلم انها
لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة
بل هي طبايع شتى الى قوله خاصة ، وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة
اختلاف الاجرام العالية بطبايعها ، والشيخ استدل على ذلك باختلاف
الاوضاع والايون والحركات التي هي مقتضاه للطبايع كما تقدم بيانه فان
هي مختلفة بالانواع ، وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجميعها معنى مشترك
يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون
والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنسي يشتمل عليها وهي التي
تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقي لك ان تنظر
هل الجواز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة
ومن ههنا يقع ما بان ذلك لك ، هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلة
لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك هذا به
اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بتخصيصه ذلك الشخص
المعين فلو كان جسم ما علة لجسم ما فلكي لجرمه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع
وجود العلة وجدتها الامكان الى آخره ، قال الفاضل الشارح هذا الفصل
مع فصول جنسه بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يتبين
امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا للشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها
المفارقات ولا يكون ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا
واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول ، اقول
والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض
ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي

على تقدير الجواز اورب الى الوهم وقدم بيان امتناعها ، واعلم ان البرهان قام على
امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن
لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه
لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك طرق الخاصة الى
الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة ، وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات
احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ الا بعد صيرورته متشخصا معينا
فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم يوجد في الخارج ، والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده
متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ
الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب كان من شانه فهو ممكن ، والثالثة
ان الشيئين اللذين يكونان معا لا بمعية المصاحبة الاتفاقية بل بمعية الانفكاكية
التي يجب لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب
والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما ، وتقرير الحجة
بعد تقرر هذه المقدمات ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا
لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي
المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء
في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه
عنه فلا بد يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في
المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع
لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي ، واعلم ان قولنا الخلاء
ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه
ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه
فان المحوي من حيث هو ملاء ، واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به

لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور
الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء



وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي
واجبا بغيره ، وذلك لان ذلك الغير الذي يتقيد وجود المحوي في هذا الفرض
هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب
عدمه بالمعنى المذكور وكذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل
ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا
للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ، ولنعود الى المتن ونقول قول
الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك التشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى
وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وحدها الامكان متصلة هو اصل القياس
فان القياس استثنائي وانما اوردناها كلها غير مخصص بهذا الموضع تمهيدا لاير اد
مخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية ، وقوله واما
الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي ، وقوله
ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي يوجدان معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال
وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ، ثم انه عاد وجعل التالي مخصصا بهذا الموضع
بقوله واذا اعتبر التشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي الامكان لان تشخص العلة
متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ، ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا
فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي
او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه
ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف ، وان
كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته
بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوي فيه ، وذكر الفاضل
الشارح ان قوله واذا اعتبر التشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره
اولا والاولى حذفه لان لا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام سبط بحذفه وضم ما قبله
الى ما بعده ، واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم

تقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار على العلة لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للحوى المعلول فان المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص كأنه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو ورد انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته اذا تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقريرنا الى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا او ان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح فان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الا انما فيه بين شيئين لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر من حيث ذاتاهما والثانى على ملازمة ذاتيه بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر كما مر فى النمط الاول واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الباقى وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما



يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للمحوى ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه اتم وابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلة الى الحاوى انسب بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل ايضا بما سيأتى وللمبرهن ان يستعمل كل شئ فى اثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سوى كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى يتوقف تعرض ههنا كما تعرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوى وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة سبب المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه اذ كان معلولا بل يجب بعده الى آخره تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء حصلت الحاوى وعلة المحوى صادرتين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوى علة للمحوى وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين

اثنين (

اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سوا كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما عن واحدا وعن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما اما توهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد و ان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سوا كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد ان يكون احدهما يتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واولت في حله اختلف القائلون باسناد السموات الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها بتوسط تستند الى العلة الاولى وانما يختلف صدورها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرطه اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سوا كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مشتركا بشي مما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلا انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدده بمقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يلاقيه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما بالتقدم الا اذا كان المتقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم العلي ههنا هو احد قسمي الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان المتقدم بالطبع الذاتي غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة العدم عن الاضافة من غير انعكاس و المتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح

او عن اثنين لم يكن بطريق التعين والبحث لكون الحاوي والمحوي عن واحد

بان

بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تريد ان تقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن جسم حاو واخر عن الجسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول الغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبر له معية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب للحاوي والمحوي ممكن فيجب الى آخره هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا معا بحسب اعتبار ذاتيهما غير واجبي الوجود فحلو مكانهما عند واجبي الوجود فاسمع الى آخره هذا الفصل واضح وقد مر ما يناسبه في اثنا شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **اشارة** وهذا القول واحد بعينه سوا نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي تكون كصورته او الى جملته اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سوا جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون مبدا الصورية اي يكون هي كصورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلا حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة واي هذه الاشيا فرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع **تذنيب** قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالمقيمة لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط مادة قوابلها ولا تتوسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى

يوجد بهما او لا توجد بهما الجسم الى آخره. لما تبين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما تحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا لبعضها لبعض مما يقبله الاذهان لسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم اخر. وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا. والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا. ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري لغيره صور في ذاته فذاته البسيط فاعلة وقابلة معا. اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد اما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد اخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة والجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل. واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا ايصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصورة

بالاعتبار

وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه. المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم مواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية ومتى كان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال. والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع. المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف. المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا ايضا تقررت بما مضى و بعد تقرير المقدمات نعود الى المتن. ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى. وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية. وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجد بهما او لا يوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا للهيولات الاجسام ولا لصورها المحضة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها. وتتم

البرهان وقوله بل العلة انما يكون معدة لاجسام اخر لظهور ما يحدث عليها او
اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل
موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي
تجعل مادة ما بمجاورة بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تحدد على
تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا
يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة
لقبولها ولذلك يبقى موجوده بعد انعدام ما يظن انه علة لها
وذلك كالشمس التي بعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجوده بعد
زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتمله على اثبات
العقول هداية وتحصيل فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية
موجوده وان ليس واجب الوجود الا واحد فقط لا يشارك شيئا آخر
في جنس ولا نوع الى آخره اقول قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة
وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد
وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة فوق الاجناس او الانواع فاذن هذه
الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم
الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد
لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من اسناد السماويات الى علل غير جسمانية
ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول
الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر
صادرة عن الواجب بوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات
صادره عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل
زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبا ويلزم الجسم

بمعنى علتها من فيض الصور كالنار التي كالمادة
بمجاورة السخن معدة لقبول صورة هو

السماوي



السماوي عن آخرها الا ان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا الى آخره
هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب
استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات
وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول ان
انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستنده الى
علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول متوالية في
استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم
يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاولى ولا بانقطاع العقول
عند الفلك الاخير ولا لوجوب توالبها في علية الافلاك المتوالية
ولا بمساواة العقول للافلاك بالعدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك
وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما
لا يتصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل
الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخف زيادة تحصيل
من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم
سماوي اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول
فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر
عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام
السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي
بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي
ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد مناقض القول بان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي الراي بل القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا حمل على الاطلاق الذي يقتضيه
مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول سببا واحدا

وعن ذلك الواحد واحد آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يكون هناك اثنان
ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط العدة
من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها
ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة واما اذا تكثرت جهاته و
اعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة بحسبها ولذلك حكم بصدور
اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة
لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى
اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر
الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال
عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في
معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر
عن معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب
استناده الى غيره بالاجمال وبقي هاهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية
لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ويتقدم له
مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء
واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر
عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصيران في
ثانية المراتب شيئان لا يتقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان
يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشيا
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده
ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د
خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د





ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر
وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان
يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي تكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم
اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشيا كثيرة في مرتبة واحدة واذا ثبت
هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة
للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية
ما فاذن هاهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو
المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية
فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل
شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة
لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم
لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ
الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع
النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود
بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده
قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه ان
يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشيا وجود وهوية وامكان ووجوب
وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحدها في اول المراتب هو الوجود وثلثة في
ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل للذات اللازم
له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهي
الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر هويته عن

الوجود واما باعتبار بعدها عليه فهما فى باسه المراتب مع الوجود والتعقلات
فى ثالثتها ، وأتم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان
المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا ، والهويه والامكان
مشتركان فى انهما حال ذلك المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوه والوجود
والتعقل بالذات مشتركان فى انهما حاله فى ذاته من حيث كونه بالفعل و
الوجوب والتعقل للمبدأ مشتركان فى انهما حالة المستفادة من مبدأه ، فهذه
الاحوال الثلثة التى يعبر عنها بالتثليث الموجود فى العقل ، والاولى والثانيه
مشتركان فى انهما حالة فى ذاته ، والثالثه يمتاز عنهما بانها حاله بالقياس الى
مبدأئه وهما المراد ان من قول من ذكر التثنيه ، واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما فى
شرح المتن بعد ذلك فنقول قوله من الضروره ان يكون جوهر عقلى ويلزم عنه
جوهر عقلى وجرم سماوى يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا
للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول
جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك
المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين والاشبه ان مصدره
لا يكون هو العقل الاول فان الكثره فيه لا يبلغ عددا امكن اسناد جميع الثوابت
اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول قوله ومعلوم ان الانسان انما
يلزمان من واحد من حيثيتين ولا يحيثين اختلاف هناك الا ما لكل شى منها
انه بذاته الكائن الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل
الاول ، اشاره الى ان اسناد الكثره الى العقل الذى هو معلول الاول لا يمكن الا من
هذا الوجه ، وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهويه و
الوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمه له
هى الاربعة التى ذكرها الا غير قوله فيكون ماله من عقله للاول الموجب
لوجوده وماله من حاله عنده مبدأ الشى ، اشارة الى امرين احدهما ما يقتضى

ن



من الاول على معلوله والثانى ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما
ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ الاول ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حالة
المعلول بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالتيه المذكورتين التى بها صار مبدأ
لعقل اخر قوله وماله من ذاته مبدأ الشى اخر ، اشاره الى حاله فى ذاته المشتمله
على الحالتين الباقيتين التى بها صار مبدأ للفلك وقوله ولانه معلول فلا
مانع من ان يكون متقوما من مختلفات ، اشاره الى امكان كون المعلولات
مشتمله على كثره بخلاف الواجب لذاته ، واما اشار بلفظه هو الى العقل الاول
مع جميع كمالاته اللازمه له لا الى ما يكون منه فى اول مراتب المعلولات وحده
فان ذلك شى واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود
من غيره واجب ، اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما
ذكرها ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ، ووصفهما بالامكان والوجوب
تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكوره قوله ثم يجب ان يكون الامر
الصورى منه مبدأ للكائن الصورى والامر الاشبه بالماده مبدأ للكائن
المناسب للمادة ، اى يجب ان يستند عليه العقل الذى تحته الى حالته التى
له بالقياس الى مبدأه وعليه للفلك الذى تحته الى حالته التى له فى ذاته
فان ذاته بالماده اشبه وكماله الفائض عليه من مبدأه بالصوره اشبه
والمعلول يشبه العله ويناسبها ، ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو
عاقل للاول الذى وجب به مبدأ لجوهر عقلى وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى
ثم اشار بقوله ولجواز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا
لصوره وماده جسمانيتين الى تفصيل حاله فى ذاته الى الحالتين المذكورتين اعنى
التى له من حيث كونه بالقوه والتى له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار
مبدأ الهيولى الفلك التى يكون الفلك بها فلكا بالقوه ، وبالثانى صار مبدأ
الصورة التى يكون الفلك بها فلكا بالفعل ، ولاجل كون الماهية والامكان

عند سلس في ذاتيهما وحيثيتين لعرضهما كانت المادة لتقدمه بانفرادها وجوده
بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من
حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه
كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب كان
للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان
اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد عجزوا في هذه المسئلة و
امدوا الجهل بهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع
عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة
الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل
المراتب شروطا معدة لا فاضته تعالى وهذه مؤاخذة يشبه المؤاخذات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ثالثه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية
والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه لسهم
والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن وان كان كالسبب
المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه
مشعر تارة بانه يعقل بنفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل
فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا
لعقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد
والمباحثات في الاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول
الموجب لوجوده مبدا العقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر ووقع الى هذا
الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدا
لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها
ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصود بل لعمري ويكفي للشيخ حجته في

اما تصدر عقل وعاقل على العقل الاول
لا فيه من الامكان والوجوب زيادة لانه ...

وضع



موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور
المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا تصلح للعلية في هذا
الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية
في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه
انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي
شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك
بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع
على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول
الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما هيته صدرت
عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يجعل معه اعتبار
شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من
مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك
في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد
ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدا قوامها
بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال
او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك
اللازم شيء فتتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه
الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل
الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات فيه يظهر
فساد قولهم الجوهر جنس لماهيته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من
جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما
يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام ولو قطعنا بمثل هذه الكثرة

في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة وهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب
والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت
الغير فلو جعلت مبدأ الثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر
على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة
مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف
مع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفا في كتاب البرهان من الشفا وان
رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس واعلم انه خلط فليت شعري كيف
استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا
استند شيئان احدهما اتم وجودا من الاخر الى شيئين كذلك وكان السبب الاتم اتم
وجودا من الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا — السبب
من علته وهذا واضح جلي وله نظائر كثيرة ولا جلها قال الشيخ في سائر كتبه
وهذا الموضع الافضل مع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر
المفارق العقلي البريء من الامكان لا يمتنع حال علته فهذا بقياسها اعني الطبيعة العدمية
الامكانية لم يمتنع حال علته بالقياس الى مبدئها اعني الطبيعة الوجودية الوجوبية
وان الجوهر المادي مع الحال المناسبة لها على انه ليس محتاجا في بيان كيفية صدور
الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يحكم ايضا بذلك وكيف وهو المعترف
بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما
ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية
فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح مخل بما مر وهم وتنبيه وليس اذا
قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه الى آخره اقول
تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود
عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات
فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده

فان

بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل
يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل
وفلك معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست
متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات تذكير فالاول يبدع جوهرا
عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا الى آخره
اقول لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك
وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر
ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم
ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول
وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل
الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول
الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل كلام مجازي لان
المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط
ثم انه لم يؤيد دعواه بشيء بل قد كذبه بتخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة
لان الابداع الحقيقي على ما اورده هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن
فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا
بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا يستند الى شيء غير عللها القريبة و
حينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك تبين ان
ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر
وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول
والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا اشارة فيجب ان يكون هيولى
العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير الى قوله مالم يقترن بها الصور اقول
يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى

المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخر وهو العقل الذى لا
يلزم عنه جرم سماوى وانه منتهى العقول ويعرف بالفعال فنقول
لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا
بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة
لكن ليس هناك شى يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن
وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير فى تحصيل هذه الاجسام
ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل
واحد منهما قابلا للتغير والحركة فى حده وجب ان يكون اختلاف صورها
بما يؤثر فيه اختلاف فى احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها
بما يؤثر فيه اشتراك فى احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك
فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان
يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير فى وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه
مبدا لهيئتها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا فى ايجاد المادة
اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام اخر
كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشاركة فى النوع او الجنس لا يكون
وجودها بالاشتراكة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط
بواحد يردها الى امر واحد كما مر فى النمط الاول فى كون الصورة علة
فاذن العقل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة
فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان فى ذلك العقل
رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفى وجود العقل
والطبيعة المتفقة الفلكية فى استمرار لزوم المادة ما لم يتدارك بها الصورة
كما



كما مر بيانه فى النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة
جسم آخر وهاهنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزاً من علة مادة جسم آخر اجبنا
بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى افاضة اصل وجود المادة بل هى معينة
فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة فى حده كما مر قوله
واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف فى هيولاها بحسب
ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ
عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبداها اشتغل بذكر الصورة
وبين انها تصدر ايضا عن ذلك العقل ولكن يختلف فى الهيولى المشتركة بحسب
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف
اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة بانواع من
التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصرى او بواسطة منه تحملها على استعداد
خاص بعد العام الذى كان فى جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة و
ارتسمت فى تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة
معدّاتها والمعدّ هو الذى يحدث عنه فى المستعد امر ما يصير به مناسبة لذلك
الامر لشى بعينه اولى من مناسبته لشى آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود
ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على الهيئة الاول العام
لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك
الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يخص به مادة
دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد فى وجود الصور
المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخنه فان مادته
بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية
وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول
الصورة المائية عنها هاهنا وهذا هو الاستحقاق قوله ولا بد الاحالة فانها

الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلى جهة المركز مما يلى جهة المحيط الى قوله وهناك
توجد صور العناصر اقول يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة
فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو الاجرام السموية المفصلة لتفصل كرة كرة يلى المركز مما يلى
جهة المحيط الى ان يفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب
ادراك اجمالى واما التفصيلى فقد دق عن الاوهام وَاعلم ان الشيخ ذكر فى الشفا
ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعنى الكندى ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك
لانه مستدير يجب ان يستدير على شئ ثابت فى حشوه فيلزم من محاكته له التسخين حتى
يستحيل نارا وما بعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى البرد والتكثف حتى يصير ارضا و
ما يلى النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وما يلى الارض يكون كثيفا ولكنه
اقل كثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطب فان اليبوسة اما من الحر
واما من البرد لكن الرطب الذى يلى الارض هو الابرد والذى يلى النار هو احر فهذا
سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس يبعد بعد عند التفتيش لانه يقتضى ان يكون
الوجود اولا لجسم ليس له فى نفسه احدى الصور المقومة عن الجسمية وانما يكتسب ساير الصور
بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود لمجرد الصورة الجسمية التى هى الابعاد
فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد تتبع فى وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد
وان شئت فتامل حال المتخلخل من الحرارة والكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع
غيره فى الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح
المواضع لاستحفاظها وان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال
والاشبه ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان يكون هذه المادة التى تحدث بالحركة بعض
عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة فى اربع جمل عن
كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها
او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما
من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها الحس بسببها من السموية ومن امور





منبعثة عن السموية امتزاجات مختلفة الاعدادات الى قوله يلى هذا العالم اقول
اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التى هى مبادى التركيبات فذكر انها اثنان
لسببين احدهما تسبب العناصر من السماويات والثانى امور منبعثة عن السماويات
اما السبب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط
الضوء لتسخينها وتوسط التسخين لخلخلة الجسم المسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او التصعد
لاحراجه عن موضعه الطبيعى وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره وتسبب
ذلك الامتزاج لقبول صور مختلفة تغيره واما الامور المنبعثة من السماويات
فكالهيئة الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التى بها تصدر الافعال عنها
فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التى هى مبادى حركاتها فتصير هذه الصور
بسببها فعالة فى موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه
الاجسام مازجة بعضها بالبعض كاشتداد هذه القوى الفعالة فصارت عللا
للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور
والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هى منبعثة عن جوهر مفارق
بل المراد تلك الهيئات المذكورة التى بعد موضوعاتها لان يكون مبادى افعال تخصها و
بعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب
بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية
والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقديره فى النمط
الثانى قوله وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية الى آخره اقول
يشير الى ان اخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلى هو النفس الناطقة كما كان
اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا
غنيا فى اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا
بوسائط كثيرة محدثا الحدوث الذى كانت كمالاته متاخرة عن وجوده وكان محتاجا
الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية ولا لبها
من الاجسام التى بعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى هذا المرتبة قطع الكلام

فى هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت
عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات
يقضى عليهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها
دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا
كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن لامكان
الوضع من السما والجسم القابل للاعراض وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب
ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع
تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا
بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة
عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب
فى ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا
الاختلاف بالقوابل وهذه الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى ثم اورد
عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد
الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول
فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه
اقول هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول
وبين العقول المجردة فى نفى الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما بل انما يجوز ذلك
فى النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل
واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون
سببا لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة
بل انما سبب لتعيين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة ولتخصيص
كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات
غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات بها اخذ الوجود





عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان
اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضى اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى
تتسلسل الاسباب دفعة او يستند شئ الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم
وهذا الشك مكرر قد تقدم جوابه

## النمط السابع
## فى التجريد

اقول يريد ان يبين فى هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد
تجردها عن الابدان مع ما يعرض فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات فى
الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع
الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من نحو التعقل وكيفية
كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر فى الكائنات مع تعقله اياها من
حيث هى خيرات تابعة لذاته التى هى منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث واما
وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تنبيه تأمل
كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس
فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول
لما ذكر فى اخر النمط المتقدم مراتب الوجود اراد ان يبتدئ فى هذا النمط بالاشارة
الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا
معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدأ الاول هى مرتبة العقول من العقل الاول
الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك
الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صورة العناصر وبعدها
مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها تنتهى مراتب
البدو ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها
مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور
الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها
مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها

انفعالنا بالكمالات العقول في المرتبة الاولى المشتملة عليها اشتمالا

وبعد ما رسه النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها : والمرتبة الاخيرة هي
مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا فعليا وبالعقل
المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي منه ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد
ان هبط عنها وظاهر ان الشرف اعني المرآة عن القوة مرتب في صعود المراتب على
الكافي نسبة من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في
نهاية الخسة وتحاذيها في الجانب الاخرة العقول المجردة وما فوقها قوله
ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم
تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم الى آخره : اقول لما كانت النفس الناطقة واقعة
في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل
بتجردها في البقاء وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها عن متعلقة الوجود لشيء عن
مبادئها الذاتية الوجود على ما بين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت
لذلك : واشار بلفظة لما الى ما بين في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم و
بقوله التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى
كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكوره
اليه : ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها تاليا لما وصفه
بعد لفظة لما والمقصوده بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقيه و
ذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته الباقيه : ثم بعد ابرهان على هو عمدة براهين هذا
الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي : واعلم ان اسناده حفظ
العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب
العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات
والجسم حافظة ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة
انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة
للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء الذي من شانه ان يتطرق منه الفساد

فهي موضوع ما للصور العقلية الى الكمالات
الآلة السابعة من سابقها

حافظ

حفظ

حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض : ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما
اورده بعد هذا الفصل تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها
كما علمت لا بآلتها الى آخره : اقول التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه
جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض
بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات
لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما تكون في نسبته
الى الاعمى اكثر منها في نسبته الى النائم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه تفيد
استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه تفيد استبصاره بغيره : فقوله اذا كانت
النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
تكرار لما سلف في الفصل المقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لا تضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على
كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجود ان معا
عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها : فقوله لانها
تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة
بذاتها لا بالآلات البدنية : ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليصح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة
فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة
مقدمها وتاليه ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا
يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كانت تعقل النفس
بالآلات البدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها
لكلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه : وقوله كما
يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها
بالآلات البدنية وتختل باختلالها : وفائدة هذا الاستشهاد ان جوده

نفس

الفاعلة قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة ؛ وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال محلفة صدرت عنه ؛ وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار ؛ والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا ؛ والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه ؛ فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك **قوله** ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصله سابقه حذفه تقديره ؛ ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا يكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط ؛ وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية و النفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء ينتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالآلات ابدية بالآلات البدنية ؛ وههنا قد تمت الحجة ؛ ثم ان الشيخ قدس الله روحه اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة لا فيكون هذا الاستثناء لعين التالي وهو غير منتج ؛ ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل للشيء بعد ذكره في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا ؛ قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ؛ ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر ؛ وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا اما لا يبقى تلك القوة بدونها

وسعي

هذا الاستثناء

وسعى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ؛ ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عنده في ذلك السن مع عدم الاختلال ؛ واجاب ان القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا ؛ وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول ؛ واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها ؛ وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها كما اختلف الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك ؛ واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة بغير ما عن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها يكون مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية يكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فانها يطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا وهي بهذا الاعتبار يشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات

**زيادة تبصرة** تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية ؛ يقال خرجت في اثره فلان اثر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية ؛ وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة يكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس ؛ اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في الادراكه وكتحرك الاعضاء عند تحريك عنها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل

وان كان مقتضى طبيعة القوه لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التى تالف موضوعات
تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها كتلك القوى فى افعالها و
التنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعا ويعاقبه الكلال والوهن حدا
يعجز عنده القوه عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد
عن الابصار والعمى قوله وانفعال القوه العاقله قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف
ذكرنا اقول هذه القضيه هى صغرى القياس وكبراها مارّ وتقديره ان يقال
القوة العاقله قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوه بدنية بل انما يكلها كثرة الافاعيل
فالعاقله ليست بدنية والعاقله وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف
ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنيه
واما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقله اذا كان
تعقلها بمعاونة من الفكرة التى هى قوه بدنيه فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها
ولكن لضعف معاونها والحاصل ان كثرة الانفعال توهن القوى البدنيه او
تبطلها دائما ولا توهن العقليه دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال
واعتراض الفاضل بتجويز كون العاقله مخالفة لساير القوى بالنوع مع كون الجميع
بدنيه وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان
القياس المذكور يأباه واما قوله والحال يدركها لعله بعد تخيل الحبل فان الحكم بان
الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس لشى لانهم لا يعنون بقوة المحسوس
كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره فى الحاسة وضعفه زيادة
تبصرة ما كان فعله بالآله ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآله
الى آخره اقول هذه حجة ثالثه وهى اوضح من المذكورتين قبلها وهى مبنيه
على قضيتين واضحتين ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط الآله فلا فعل له
فى شى لا يمكن ان يتوسط الآله بينه وبين ذلك الشى ويتفرع منه مقدمة
هى كبرى هذه الحجه وهى قولنا كل مدرك بآله جسمانيه فلا يمكنه ان يدرك ذاته

ولا

ولا آلته ولا ادراكه فان الآله الجسمانيه لا يمكن ان يتوسطه وبين هذه الامور وصغرها
قولنا والعاقله مدركه بآله جسمانيه واعتراض الفاضل الشارح على
ذلك بتجويز تعلق المذكوره بالجسمانيات بنفسها وبما عداها يندفع بما مرّ فى النمط السادس
من امتناع صدور الافعال عن القوى الحاله فى الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة الجسمانيه التى لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا آلاتها
ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانيه بادراك كل شى
زيادة تبصرة لو كانت القوه العقليه منطبعة فى جسم من قلب او دماغ
لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البته فهذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج على
هذا المطلوب وهى مبنيه على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة
صورة المدرك للمدرك وقد مرّ فى النمط الثالث فى قوله ادراك الشى والثانيه
ان المدرك ان كان مدركا لذاته كانت المقارنه بحصول الصورة فى ذاته وان
كان مدركا بآله كانت بحصولها فى آلته وهذان مما مرّ بيانهما فى النمط الثالث و
الثالثه ان الامور الجسمانيه لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التى هى
موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الاتها فى افعالها وهذا مما مرّ بيانه فى النمط
السادس والرابعة ان الامور المتحده بالماهيه لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور
متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقه بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقه
بالجنس او بسبب اقتران البعض بشى وتجرد البعض عنه وذلك الشى اما مادى و هو
كتغاير الانسان الجزئى للانسان من حيث هو طبيعه او غير مادى وهو كتغاير
الانسان الكلى للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين بذلك امتناع تغاير الاشخاص
المتفقه بالنوع من غير تغاير المواد وما يجرى مجراها على ما تبين فى النمط الرابع و
اذ تقدم هذا فنقول هذه الحجه استثنائيه من متصله مؤلفة من حمليه ومنفصله
وهو قولنا لو كانت القوه العقليه منطبعة فى جسم لكانت هى اما دائمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعقله له فى وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال

لذاتها ولا لادراكاتها ولجميع ما يتعلق بها الا بها والنسخة قولنا والعاقله مدركة

قسم اخر نصبه المنفصله حقيقيه وهو ان يكون يعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت
دون وقت والشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمه المتصله المذكوره قوله لانها
انما يعقل لحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التى ذكرناها
وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصله انما يتبين فساده بها وقوله فان
استانفت تعقلا بعد ما لم تكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها
صله اخرى وضع فى مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفى تاليها تجدد
الصورة اللازمه لتجدد التعقل وقوله ولانها ماديه اشاره الى المقدمه الثالثة
وهى كون الشيء آله للمدركة الماديه وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة
المتعقل من مادته موجود انى مادته ايضا اشاره الى المقدمة الثانيه وقوله
ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته لماديه بالعدد اشارة
الى تغاير الصورتين اعنى صورة فى الآله المتجدده عند التعقل والمستمر الوجود
حالتى التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالى المذكور وقوله فيكون قد حصل
فى ماده واحده مكنوفه باعراض باعيانها صورتان لشىء واحد معا اشاره
الى المقدمة الرابعه واما قوله الماده باكتناف اعراض باعيانها لان
الاعراض المختلفه قد تكون مقتضيه لتغاير الماده وقوله وقد سبق بيان
فساد هذا اشارة الى ما مر فى النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى
المقتضى لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآله وظهر من ذلك ان استيناف
العاقل انما كانت عاقله بالصورة المستمره الوجود معها وهو المراد من قوله
فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقله متعقله لانها تكون الصوره
التى للشىء الذى فيه القوة المتعقله وقوله والقوه المتعقله مقارنة لها
دائما اشارة الى تعقلهما فى جميع الاوقات وقوله فاما ان تكون تلك
المقارنه توجب التعقل دائما او لا توجب التعقل اصلا انتاج لاستلزام
مقدم المتصله الاولى للمنفصلة المذكوره التى هى تالى تلك المتصله وقوله وليس

ولا

ولا واحد من الامرين بصحيح استثنا لنقيض التالى بفساد قسمى المنفصله معا
لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم و
هو كون العاقله منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح
اعاد الاعتراض على المقدمات المذكوره فى هذا الموضع ثم منها قوله على المقدمات الاولى
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية لان المناسبة والاجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية صح
بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين اتم
من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك و
من السماء الموجود التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا
فاقول ان ماهية الشىء هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشىء نفسه دون عوارضه
الخارجه عنه ولذلك اشتق لفظه الماهيه من لفظ ما هو فان الجواب عنها
يكون بها ولما كان كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو
للسماء الموجوده فى الخارج هو ان السماء المعقول المجردة عن اللواحق ليست بمساويه
للسماء المحسوسه المقارنه اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان
صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجرده والمقارنه كان
كاذبا فان راد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجوده فى تمام الماهيه
كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجوده
فى تمام المعقول اى ليس مساو لها حال كونها معقوله فهذا هذيان كما سمعته
فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما
كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقوليه فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين
غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقول والمحسوسه بكون احدهما
عرضا فى محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا فى محل فرق بين الطبيعه النوعيه
المحصله الماخوذه تاره مع عوارض وتاره مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض
فرق بين الطبيعه الجنسيه الغير المحصله الماخوذه تاره مع فصل نوعها نوعا وتارة

مع فصل آخر يقويها ويؤيدها اذ الاول على ان الشيء المعقول اذا اخذت
من حيث هي عرض تام معين تام لم يكن ماهية للشيء انما تكون ماهية لها من حيث
يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة
متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان
احديهما حالة في العاقلة والاخرى في محلها والجواب عنه بعد ما مر ان
العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير
مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة
الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة للجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست جسمانية
ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور وان قيل الفرق بين
الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في
محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين
المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول
صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا
شك ان وجودات الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع
المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست
بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول
بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول
الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة لعينها تقتضي اما كون النفس عاقلة
بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عاقلة لشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي
ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس
لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها
ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما
كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان

الشرط

الشرط في غير تلك الحالة وتحقيقه اشياء الاشارات اقول لما فرغ من
اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى الكلام في بقائها على كمالاتها
الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل
قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا لا ان يعقل بذاته نتيجة الحجج المذكورة
قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان
اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عممنا بالكلام
نحو الاصل من جزئيه اقول هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل
كل بسيط غير حال في شيء من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض
والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل
موجود شيء بالفعل ويكون من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة
وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا
فاذن هما امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط
والنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات
وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر
والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى
التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد
ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها
في موضوعاتها فلم يجتمع منها تركيب فيها اقول هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال
كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس
كذلك واجاب بان قوة فسادها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجود
اتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها انما الذي لا يكون له حامل وجود فاجتماع
الامرين فيه ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في نفسها
قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما

ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحالّ في غيره مما يقبل الفساد
فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن
النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان الاصل الوجود
وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح
فقال لو كانت للنفس هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام ولصورها وكان الثاني
منها هيولاتها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منها وحينئذ لم يجز ان
لا يكون كالانسان الذاتية باقية لانها تابعة لصورها والجواب ان هيولى النفس
يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع
له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان
كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف
وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن مدخل في اقامتها او لم يكن فان كان
كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مرّ
وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن مدخل فانها كانت باقية بما يقيمها
وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقومة اياها والكمالات
التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان
التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال
والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط
التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يبطل ما ذكرناه
والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره
وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال
الفساد والحدوث متشابهان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان
او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث
فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الى محل هو البدن

فلكن

فلكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود
النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا
لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم
محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به
وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته والبدن
ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما
كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية
تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأ لها
القريب بالذات اعني النفس لحدوث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك سبب الصورة المقارنة
له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال
بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه
محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد
الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك
المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس
من حيث هي صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء
اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كما لست فانه يبقى بعد موت البناء الذي
كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استجماع البدن لحدوث صورة ما حدوث
مبدأ لذلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما
الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك
المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد
شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فليفرض الجوهر العاقل عقل آ
فكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل آ

او يبطل منه ذلك فان كان كما كان فسوآ أعقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حاله والذات باقيه فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر؛ على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركه وتجدد مركب لا بسيط؛ اقول لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقه مع معقولاتها المكتسبه بذاتها التي هي كمالاتها الذاتيه اراد ان يبين كيفيه اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان شهيرا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجوده فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي؛ واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل ترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو ظاهر **تذنيب تنبيه** وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء أعقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم تذكره؛ معناه ظاهر وزياده التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ واذا عقل ب فانه يبطل كونه آ هو بتجدد الذات عند كل تعقل و ان لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ ولم يصر ب فاقتضوا مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه؛ ا ولا **وهم آخر وتنبيه** وهؤلاء ايضا قد يقولون بان النفس الناطقه اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق؛ قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد

والعقل

والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد؛ وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزئا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحاله في قولهم ان النفس الناطقه هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمه اقول هذا الوهم هو قوله النفس الناطقه عند تعقلها معقولا يتحد بالعقل الفعال لاتحاده بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على شنعه بلزوم احد محالين اما تجزئة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزئه؛ واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقه عند تعقله معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحاله في قولهم ان النفس الناطقه هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمه بحالها؛ واعلم انه كما الزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقوله فقد الزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقله ولهذا اورد هذه الفصول الثلثه في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله الى آخره اقول الحشف ارداء التمر ويقال للضرع الثاني ايضا حشف؛ بهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهب الجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحاله من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول؛ لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره وفسر الاتحاد اولا و ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيروره شيء شيئا آخر بطريق الاستحاله وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما ويضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيره اياه كما يقال

صار الماء هواءً والاسود ابيض اوبما بالقوه ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان يضاف شئ اخر الى الشئ الصاير فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيا واحدا فصار هو وحده واحدا اخر وذكر ان ذلك قول شعرى غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل ونسب تخيله تخطئه عوام المتالهة و المتصوفة حيث اشتغل بذكر الحجة على ابطاله **قوله** فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ اخر او لم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجرى هذا المجرى تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير هذا والثانى هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان تكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والاخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ اخر او لم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سوى احدث بعد عدمه شئ اخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة فى ان وهى ان المصدرية الكائنة مع نقطة كان فاعلا لكلمة بطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه

لا

لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى **تذنيب** فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلاء بالعقلية تقرر شئ فى شئ اخر لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ فى شئ اخر والجلية فى اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلاء لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور بالتعيين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية مثلا كما يستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها كما يعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية لعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثانى عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى متصور لوجود الصورة فى الاعيان او غير موجودها فى جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره

ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي ولشيء
لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل بالفعل فاما ان تحصل من سبب عقلي
كالعقل الفعال بتصويرها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل
من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات
والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك
فاذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون
عليه تعقلاته كلها حاصلة له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور
المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات
منها ايضا نظر اخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر
في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق
ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء
من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا لما تقرر
ان علم الاول فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته
بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده
يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي
العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها
لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة لوجوبها
ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من وقوعها في سلسلة المعلولات
النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك حيث صح
الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها
تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع
احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاشياء
من ذاته وفي ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا الى آخره

للادراك

للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار
من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه لكل واحد من الاعتبارات اما
اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة
تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي
لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا
لان هذا بعد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك
فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المنغمس فيها والمدرك
بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام
بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما
بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول
من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة
يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون
ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما
سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء
مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه
الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فعلي
ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان يعقلها لذاته وهي عاقلة لذواتها
عقليته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل
الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات
وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل
عقل متصور بتصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب
استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات مستمدة من المبادي لان
بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها

من طرق غيرها وبهذه المناسبات لا لما مادة منتقل من العلم بالشى الى العلم بما يشابهه وتاره الى العلم بما يقابله وتاره على وجوه غيرها فهى اخص مراتب الادراكات وقد حصل انضنا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شى فليس واحدا حقا بل هناك كثرة الى اجزاء تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هى صور متباينه مقرره فى جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شى فاذن معقولاته صور متباينه مقرره فى ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتمله على كثرة تنبيه وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثره لزمه تعقل الكثره بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله الكثره لازم معلول له فصور الكثره التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبه ترتب المعلولات فهى متاخره عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العله وذاته ليست متقومه بها ولا بغيرها بل هى ذات واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحده عليها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم مقرره فى ذات العله او مباينه له فاذن تقرر الكثره المعلوله فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعليه والوجود لا يقتضى تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقوله المتقرره فيه بهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولا شك فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشى الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافيه ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنه المتكثره تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما باينه



نه انه بل يتوسط الامور الحاله فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقوله بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسى رخصه ان لا اشير فى هذه المواضع الى شى من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفيفه يلوح منها الحق لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته الى صوره غير صوره ذاته التى هو بها هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صوره غير صوره ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصوره بغيرها بل كما تعقل ذلك الشى بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقه بذاتك وبتلك الصوره فقط على سبيل التركيب واذا كانت حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصوره شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما يكون كونك محلا لتلك الصوره شرطا فى حصول تلك الصوره لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت تلك الصوره لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشى لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشى لقابله فاذن معلولات الذاتيه للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تكون هى حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله

حاصله فهو عاقل اياها من غير ان

لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مرّ ، وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود وغير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني مقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها ، والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة ، فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشيا الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاختصار ههنا على هذا الايما اولى اشارة الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي الى اخره اقول يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل هو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل وما يجري مجراهما من الالات الجسمانية ، وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك والجزئية يتعلقان

بكل

كلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير منهما الا حال الانسان والوقت بالكلية والجزئية ، وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة المجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة ، واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كيفياتها وتبايناتها وتماستها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يحدد بعضها بعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الكلي الحادثة في اوقاتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ، ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ، ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ الطبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء

الكلي

اما بحيث باسبابها من حيث هي طبايع اعني ثم قال تخصص به اى تخصص تلك الحركات
بطبيعه ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون
معلولا لطبيعه غير جزئيه ولا الطبيعه علة له من حيث هو كذلك وباقى كلامه
ظاهر الى قوله وعنوان العاقل لان بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره ومعناه
ان بين تعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول الثور
يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت الذى سار القمر
فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل العاقل ذلك لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت
الكسوف ومعه وبعده وظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول
الحالين اعنى كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يحدد به او بما
يجرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح تنبيه واشارة
قد يعقل الصفات للاشيا على وجوه اقول هذا الفصل يشتمل على قسمة
الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجه عن ذات
الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول
جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفه اما ان يكون متقررة فى الموصوف غير
مقتضيه لاضافته الى غيره واما ان يكون مقتضيه لاضافته الى غيره وليس بمتقرره
فى ذاته واما ان يكون متقرره ومقتضيه للاضافه معا وهى ينقسم الى ما لا يتغير بتغير
المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله منها مثل ان
يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفه متقرره غير مضافته هذا هو
الصنف الاول من الاربعه وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل
قوله ومنها مثل ان يكون الشى قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال
ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفته ولكن من غير تغير فى
ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلزمها اضافه الى امر كلى
من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو

وجماده

وجماده وتجريد خولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينه
تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم يمنع اضافة القوه الى
تحريكه ابدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير
بتغير احوال المقدور عليها من الاشيا بل انما يتغير الاضافات الخارجه فقط
فهذا القسم كالمقابل للذى قبله ومنها هو الصنف الثالث وهو الصفه المتقرره
فى الموصوف المقتضيه لاضافته الى شى من خارج التى لا تتغير بتغير ذلك الشى فى
الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشى وهى كالقدرة التى هى هيئة
ما للذات بسببها يصح ان يصدر من تلك الذات فعل وهى يقتضى كون القادر
مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك
زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك
فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك
ان القدرة تستلزم الاضافه الى امر كلى لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التى تحت
ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى تتعلق
الصفه به لا يمكن ان يتغير فلا جل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفه واما
الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها تتغير الاضافات الجزئيه العرضيه المتعلقه بها
وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافه والاول متقرره عاريه
عن الاضافه قوله ومنها مثل ان يكون الشى عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشى
فيصير عالما بان الشى ايس فيتغير الاضافه والصفه المضافه معا فان كونه عالما
بشى ما يخص الاضافه به الى قوله بل وفى الصفه التى يلزمها تلك الاضافه و
هذا هو الصنف الرابع وهو الصفه المتقرره فى الموصوف المقتضيه لاضافته
الى شى من خارج التى تتغير بتغير ذلك الشى فى الخارج وهى كالعلم فانه صوره متقرره
فى العالم مقتضيه لاضافته الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون
زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم

الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول

بخلاف القدرة فانها يتعلق بالمقدور الكلى اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي

يقع تحت ذلك الكلى ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلى فلا يتعلق بالجزئي

الذي يقع تحت ذلك الكلى البتة الا اذا استونف العلم وتجدد فيتعلق بذلك

الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون

الانسان جسما ما لم يقترن والى ذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا

فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة حديثة

للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك

العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا

الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل و

في نفس تلك الصفة قوله فاليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل

بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات

بعيدة لا توثر في الذات اقول لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية

كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية

عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافات

ويجوز ان يتبدل اضافته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا يتغير بتغير تلك الاضافات

ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لانه لو كان ناسا ولا يمكن ان يكون في

اضافات قريبة لانه لو كان اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك

الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير وهذا تقرير كلامه وانما رسم

الفصل بالتنبيه للقضية المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض

الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا

يجوز ذلك في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم يقولون ان الاضافة التي يجوز تغيرها

ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض

ومعناه

ومعناه ليس للاربع الشيء بطن ان الاضافة عارضة له بحث ما عرضت الاضافة له

نكتة قوله ككونك مبينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك

في حال متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة اولاحقة فانت بها ذو حال مضافة

لا ذو اضافة محضة اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر

الفرق بينه وبين الصنفين الاخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر

تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى

يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب

ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر اقول

هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود

ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا

كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور

ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول الواجب العالم بذاته

والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه

بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم

ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام

تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان

لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي

المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما لا محالة فالقول بانه لا

يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي

بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز

ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب

ان يوخذ بيان هذا المطلوب من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم

بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة

بدم

لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فادن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ولجان يكون عالما بكل شي لان كل شي لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقوله في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان احاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متاتية لقبول صور تمن معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصورة في جميع ذلك الزمان موجوده في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجود في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيها مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شي يوجد من الاول بوسط او بغير وسط يتادى بقدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشي بعينه تاديا على سبيل الوجوب اشارة فالعنايه هي احاطة علم الاول

القدر

بالكل

بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو مذكور في النمط السادس ايضا فذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه هاهنا بتقرير المراد اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات الى اخره لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شي ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا نسلبه امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها و

الرذلة

والبرد اما صارا شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب، وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية شرا لا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين، فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله، وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديته الى ذلك، وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها، وكذلك الالام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى السالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده، وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذاتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام، فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا، ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح، فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا، والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر، وهذه خمسة اقسام، الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا، والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند تلاقيها الملاقيات المخالفة لها مع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تضرر احراق بعض المركبات بالاحراق تكون لا محالة من

هذا

هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات تكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التعاوق المفضي لضرورة البعض ممنوعا من كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات، واما الاقسام الثلثة الباقية التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور، والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض مبدأ الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان، والامور التي يعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ويضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر، وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الانفعال لا يبقى غناها الا ان تكون بحسب يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد، ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى وهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ورضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها، قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله

وارداً واذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول، والجواب ان الفلاسفة
انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات، فيتنبهون لان الصادر
عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس
بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدمياً وهو ليس بصحيح لانهم ان
ارادوا بذلك تفسيراً للفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال، وان
ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق
مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل
استدلالهم تمثيل لا يفيد يقيناً، والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية
الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر ينظرون في وجوه استعمالاتهم
ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية
ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال
تمثيلي، غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق
اليها الا الاستقراء، ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده
وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة، واما ضده يعني اللذة
واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالباً
ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول
القائل لم خلق الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى خلق لذاته لا لعلة وهو
ينافي القول بتعليل الشر واذن خوضهم في ذلك من باب الفضول، اقول لا حاجة
بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر فيه كاف وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا
الصنف منسوباً منهم الى انه نادر فاستمع الى آخره، لما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر
الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيداً او شقياً ثلثاً نطقية وغضبية وشهوية
وكان السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان

الغالب

الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه
القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين
اشقياء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو
اشرف انواع الكائنات، فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد
للفطانة اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود الفطانة والعام الفاشي هو الجهل
البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود
الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية
عن غايتي الفضل والرذالة، وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال
والصحة الغايتين او في القبح والمرض او في الحالة المتوسطة بينهما، ثم بين ان
الوسط مع احد الطرفين غالب واذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة
الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله واخر كالمستقام
والسقم هو عرضة الاذى في الآخرة تقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا
كان منتصباً لشيء لا يعترض ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته ظاهرة
تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن
عندك انها لا تنال اصلاً الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها
نوعاً اشرف ولا يقعن عندك ان تقارف الخطايا بالكلية لعصمة النجاة بل انما يهلك
الهلاك السرمد ضرب من الجهل الى آخره، يريد تقرير كون الشقاوة الابدية
مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله بالكلية لعصمة النجاة اي قاطعة و
العصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان ان يستمسك به لئلا يسقط وقوله
انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما
انما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلاً وانما قال و
استوسع رحمة الله تعالى ملاحظة لقوله عز وعلا ورحمتي وسعت كل شيء
فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها بالاهل

الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم
الثانى عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا
غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه
ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر ما ضرورة
عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار
لم جعلت غير النار والماء غير الماء وبرك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير
لائق بالجود على ما نبهناه هذا الفصل غنى عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك
تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على
خطاياها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال
الماضية التى لم يكن عن وقوعها بد ولا عن وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة
اخرى من مبتدى له من خارج لحدث اخر الى آخره تقرير السؤال ان يقال
ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع ساير
الجزئيات فى العالم العقلى ولوجوب حدوث ما يحدث منها فى هذا العالم مطابقا لما
يمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ
قدس الله روحه اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله
ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا عن وقوع
ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس بسبب ملكاتها
الردية الراسخة فيها فكانما يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التى تطلع
على الافئدة لكن الآيات الواردة فى الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على ظواهرها
اقتضت القول بعقاب جسمانى وارد على البدن المثنى من خارج على ما يوصف
فى التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله فاما العقاب
الذى يكون على جهة اخرى من مبتدى له من خارج لحدث آخر اى انشائه
على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سميعا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا

على

على بعد من يسلم كونه كما يفهم اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه فى الحكمة الالهية
اى ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما ذهب اليه المتكلمون على ما سيأتى
واستدل على ذلك بان وجود التخويف فى مبادى الافعال الانسانية حسن
لنفعه فى اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم ما كد
للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما
يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه
ولا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة
الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن
فان الحكم بوجوب ذلك وان يشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور فقد بين
من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية
وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه
آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ فى ذلك صلاح
حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان
اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه
حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات
مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها
من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها
آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض القابلين يعنى اشخاص الانسانية على ما مر فى المنطق
واذن بنا بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال
الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبنى على وجوب
التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر

فلم التخويف ويكون حكمهما واحد فاذن لا يجوز ان يحمل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين من مخالفي قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشيه توهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل ؛ والجواب على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء هو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المنكرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا موثر في الوجود الا الله ؛ والجواب الذي ذكره الشيخ قدس الله روحه كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده ؛ واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح ؛ وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسال عما يفعل ؛ وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشيه قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل تمشيه ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب ؛ وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

## النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية

وانما

وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية الى آخره العطب الهلاك والجحر اي خل بن عزرويه والبهيم والعدد الكثير ؛ واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة ؛ واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ قدس الله روحه في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه ؛ منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كان في امر خسيس ربما يوثر على لذات فظن انها اقوى اللذات الحسية ؛ ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه يوثر ايضا عليها ؛ ومنها ان الكريم يوثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ؛ ومنها ان كبير النفس يوثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يحتمل الآم الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها ؛ وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ؛ ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة جوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يوثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل ؛ والراضعة من الحيوانات توثر اللذة الوهمية التي يجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الجوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سياتي بعد ؛ ولا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاي سعادة تكون لنا الى آخره ؛ القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة

بعد الموت ولم يهم على بلا يهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب
الناكح سعيد اصلا ، ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة
وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد
عليهم ولذلك وسمه بالتنبيه ، ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال
الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجرى مجراها بحسب الكمال والخسة
الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم
الاشتراك بين كماليهما في الماهية تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل
الوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والالم ادراك و
نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر ، يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم
ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذة وان العاقلة
اتم منها للنفوس الحيوانية ، وكذلك الشقاوة لاهلها ، فذكر ان اللذة هي ادراك
ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه ، واما النيل فهو الاصابة والوجدان ،
لان ادراك | وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا
بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز ، وانما
اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الادراك
بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال والمجاز ، واما قال لوصول ما هو عند المدرك
ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي
ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه ، واما قال ما هو عند المدرك كمال
وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا
يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند
المدرك لا في نفس الامر ، والكمال والخير هنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول
شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق
بالقياس الى ذلك الشيء ، والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من

والقوة

والذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته صح



القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا اخير
والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا
بالذلك المعنى ، واما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا
وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير
فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكر وهما اقرب الى التحصيل من
قولهم اللذة ادراك الملائم ، والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ
منه الى ما ذكره في هذا الموضع ، قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير
الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك
يكون الالم هو ادراك المعدوم وذلك باطل ، اما في اللذة فلان ادراك احتراق
الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات
واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او بما يكون وسيلة
اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما
يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون
له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل
وساير الرذائل كمالات ، قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي
غني عن التعريف ، واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد الاجوبة
لهذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف
ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس
فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي
هو عند الغضب خير فالغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ، ومن
العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة ، وبالجملة فان همم ذوي العقول
في ذلك مختلفة ، يريد بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير
الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير ، وذكر الخيرات التي هي المقيسة الى

القوى الثلث التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فبارة وبالاعتبار الحق وباره وباعتبار الجميل الى الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية وان الجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية ، واراد بقوله ومن العقليات مثل الشكر وورود المدح للخيرات التي يكون للعقل مشاركة سائر القوى وهي التي يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة قوله وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به ويحوه باستعداده الاول ، اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على كونه مؤثرا ، واما قوله باستعداده الاول فيريد به ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما طار على الآخر ولا يكون الشيء الذي يحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرا عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول ، والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحيث يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك ، لما فرغ عن تحصيل معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك وان المطلوب في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات لا يلتذ به اللذة التي تناسب ما يتبعه مثل الصحة والسلامة

فلا

فلا الملتذ بها كالملتذ بالحلو وغيره لخواصه بعد المسامحة والتسليم الى اخره ، الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا ، والنزوع الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمناقضة الاخذ على غيره ، والغرض من الفصل ايراد شك على مزج اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير ولا يلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات تذهل النفس عن احساسها والتنبه على انها مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكره كراهيته بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء شائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ، ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه لوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان يستظهر في البيان مع غنى ما سلف عنه اذ اللطف لفهمه تذمما فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك الى آخره ، عاف الطعام اي كرهه ، والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يراد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك ان يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية الماتعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك

فكلحصر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت
من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال
العائق عظم الالم : يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة
كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود
المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح ان اسباب لذة
ما بقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا نجد اليها شوقا
وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما بقينا الى آخره : يريد بيان ان العلم بوجود اللذة
وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها ان صح والعلم بوجود
الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس صح و
ذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس
بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ؛ ولذلك قيل ليس الخبر
كالمعاينة ويجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ
في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر ؛ واهل
المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المعاينة ؛ والشيخ استعمل
لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة
لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما
داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل
للمدرك وهو بالقياس اليه خير الى آخره ؛ يريد اثبات اللذة العقلية
وبيان انها اكمل من الحسية ؛ وهذا البحث هو عمدة مطالب هذا النمط و
تقريرها ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك ما كان
كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك ؛ وذلك لذيذا
الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ؛ ثم ان الكمالات وادراكاتها
اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق

بالقوة



بالقوة الشهوية وهو كتكيف الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مادية
عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب
خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام
التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ؛ ومنها ما
يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية من يتصور غلبة ما او النفس
تصور اذى حل بمغضوب عليه ؛ ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم
بصورة هي مرجوة او بصورة شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه
كلها كمالات خواصه مختلفة وادراكات جوانية لها يتبعها اللذات بحسبها
وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول بقدر ما
يستطيعه فان يعقل الحق الاول هو ما عليه من بهائه ثم ما يعقله من
صورة معلولاته المترتبة اعني الوجود كله يتمثلا يقينا خاليا عن شوائب
الظنون والاوهام على وجه لا يكون من ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تباين
بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس
اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو يلتذ بذلك و
هذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحسية من حيث
الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية ؛ اما الاول
فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي و
الحس لا يدرك الا الكيفيات بتوسط سطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي
خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله ؛ واما الثاني فلان عدد تفاصيل
المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية
وكذلك المناسبات الواقعة منها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان
تكثرت فانما تتكثر بالاشد والاضعف كالحلاوة بين المختلفين فاذا الكمالات
العقلية اكثر وادراكها اتم فكانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة

كنسبة الكمال الى الكامل والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه ؛ والفاضل الشارح اشد قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك شامل على الخطابة وليس كما قال وان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض وجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علمى ؛ وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندرى اهى ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به ؛ وهذا البحث لا يستقيم بالعبارة والتفسير لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هى تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ؛ ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى يصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشىء مانعا عن حصول شىء عند حصوله ؛ والجواب انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونقصوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل فى كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ؛ ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوبه للعقل فان ناقش مناقش فى اطلاق الاسم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى ؛ وعن الثانى انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ؛ ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا

لتلك



لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هى خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما ؛ تنبيه الآن اذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه ؛ يريد ان ينبه على حل اشكال يرد فى هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها وذكر فى حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات منعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن تدركها فلم تكن تتألم بها ؛ تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان مكثت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها الى آخره ؛ يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التى هى اسباب الشقاوة بها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والالفاظ ظاهرة ؛ تنبيه ثم اعلم ان ما كان رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور ؛ وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب ؛ يريد بيان مراتب الاشقياء وقدم لذلك

مقدمة. ونحن نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود امور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذايل وهي اسباب النقصان. وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة. فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير محجوب بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير محجوب لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه. والشيخ قدس الله روحه لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محدود. والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب عوارض غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيآت مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه وتختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين

تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها النفس الشيقة الى الكمال الى آخره. اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باوليّ والتي لها شوق اليها هي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها لم يكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية. او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس يضاد له فصارت معرضة عنه او لم

يشغل

يشغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في ابتغاء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال العايق عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البترا واسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دايما فقط. واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله. والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين لكمالاتهم غير مشتاقين اليها. واعترض الفاضل بان النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فيجوز ايضا زوال العقايد الباطلة عنها وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم تحز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون شقاوة متعذبة. والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما يلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها. اما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها

تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة الى آخره. يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلايق الجسمانية. واطلاق الدرن على الهيآت البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام. وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا وردوا الى ذلك العالم

ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل هذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو سبيله والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يغلظها مباشرة الامور الارضية الحاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش لا يعرف سببه الى آخره يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولا يتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم يغلظها اي لم تغلظها والفظ من الرجال الغليظ والحاسية الشديدة الصلبة يقال حسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديد وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في العاجلة اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي النفوس البلهاء في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور

المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلايل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق الشقاوة فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا تدرك الا بالالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يتعلقهم شوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر قوله

تغيظها

غيظها

مبادى صورتها وهذا ما ذكره الشيخ وما لاليه او تصير هكون صح

المرتسمة

تفيض

ان تهيؤ الابدان
توجب افاضة وجود
النفس من العلل المفارقة
ثبت صح

واما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج
نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان الى اخره
وهذا هو المذهب الثانى وقد اورد على ابطاله حجتان ؛ احدهما ان يقال لما ثبت
ان كل مزاج بدنى لحدث وانما يحدث معه نفس لذلك البدن ؛ واذا فرضنا
ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة و
الثانية الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان
النفس هى التى تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر لشئ واحد يدبر
بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هى
بذاتها ولا يتصرف فى البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا
له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن
الثانى حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان
اتصل به فى تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثانى قد حدث فى تلك الحالة
او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث فى تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس
المفارقة وعدد الابدان الحادثة فى جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس
اكثر او يكون اقل ؛ وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن
آخر ؛ ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات
منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين ؛ وعلى التقدير الثانى يكون
النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فى استحقاق الاتصال به او
مختلفة ؛ والاول يقتضى اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس
كثيرة وقد مر بطلانه ؛ واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى الكل غير متصله
ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصله هذا خلف ؛
والثانى يقتضى اتصال البعض وبقاء البعض غير متصله ويعود الخلف ؛
وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد

حى



حتى يكون شخص الا واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان
المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض
بعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخرى ؛ ويلزم منه محالان
احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية ؛ والثانى
حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت
النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة ؛ فذلك البدن
لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ؛ ويلزم على الاول اتصال نفسين
ببدن واحد ؛ وعلى الثانى وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها ؛ واما ان
اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فيجوز كونه معطلا فى زمان يقتضى
جواز ذلك فى سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ ؛ وايضا لا يخلو اما
ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على
الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة و
على الثانى ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوى الازمنة بالنسبة
اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية ؛ والشيخ اشار الى هذه الاقسام
بقوله ؛ ثم ابسط هذا يعنى البرهان الثانى والى الاصول المقتضية لفساد المحالات
اللازمة المذكورة بقوله واستعن فى مواضع اخرلنا اشارة اجل بالجملة
مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذى
هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه الى
اخره ؛ اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس فى المعاد وقد تقرر فيما مضى
ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها المشترك بالتساوى اراد ان يبين مراتب
الجواهر العاقلة فى ذلك فذكر انها مترتبة فى خمس مراتب ؛ اولها مرتبة الواجب
الاول تعالى ؛ واما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على
الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور ؛ واما كان الاول اجل

مبتهج لشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط ؛ فعلى
القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق ؛ واعلم
ان كل خير موثر وادراك الموثر من حيث هو موثر حبٌ له ؛ والحب اذا افرط يسمى
عشقاً ؛ وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد و
الادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام ؛ والعشق التام لا يكون الا مع الوصول
التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما ؛ فكان العشق الحقيقي هو الابتهاج
بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ؛ ثم لما كان الشوق عند ما من لوازم العشق
وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم
هذا الابتهاج ؛ ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه
ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق و
ادراكه لذاته اتم الادراكات ؛ ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه ؛ وان
كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين
من اهل الذوق ؛ ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين
انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقوع كره فيه ؛ وانه معشوق ايضا لغيره
بحسب ادراك الغير له ؛ واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك
كان يلزم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره
كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره الكمال اخر والمختلفات لا يجب
اشتراكها في الاحكام فاذن لا يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى
غير موجب له ؛ والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط ؛ بل هو ادراك
الموثر من حيث هو موثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال موثرا ولما
كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك قوله
ويتلوه المبتهجون بذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية
القدسية ؛ وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه
القدسيين

القدسيين شوق اولا هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما نسب
الشوق اليها لانها عارية عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث
هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى
ما ؛ ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا الى قوله والنفوس البشرية اذا نالت
الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص
عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى ؛ هذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة
النفوس الناطقة الفلكية والكاملة الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم
العشق والشوق معا ؛ ويجب الشوق الاذى ؛ وذكر ان الاذى لما كان من قبل
المعشوق كان اذى لذيذا ؛ والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق
انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق اليه ؛ ووصول الاثر
اثر الوصول ؛ وشبه هذا الاذى اللذيذ بالاذى للحكة والدغدغة ؛ ثم ذكر ان
ذلك شبه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة
حسيان وههنا عقليان ؛ والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان
في الوجود والحس لا من سببهما لتعاقبهما فيخيلهما معا ؛ وههنا متحدان
والباقي ظاهر قوله ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية
والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة
التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة ؛ وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما
مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو
سبب تاذيها في المعاد على ما مر ؛ والفاظه ظاهرة تنبيه واذا انظرت
الى الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا
اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة
من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة
لها تفصيلا ؛ لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت

العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على سريانها الى النفوس
والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالاً واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة
على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة
وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات
مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها بالقياس
الى مفارقيها والقاطعة ظاهرة وللشيخ رسالة الطبيعة في العشق بين فيها سريانه
بانه في جميع الكائنات
تمت كلامه

## النمط التاسع
### في مقامات العارفين

لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها
على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني
وبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم وذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم
وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه
علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان الصوفية
للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم وكانهم وهم
في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم
وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك
الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه
والمراد من قوله وكانهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا
عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب
الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب
المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن
النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما تعجز عن ادراكه الاوهام.

ويكل

ويكل عن بيانه الالسن واشاحات بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد
من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة
عنهم هي آثار كمال والكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات يختص بهم التي
من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا
يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها
من يقف عليها ويقربها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه ويرد عليك فيما
تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان
ابسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت
سرد الحديث اي اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له
وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضاً من اسماء الرجال والابسال التحريم و
ابسلت فلاناً اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع وقيل والبسل
المحلل قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من
جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص بمجموعها شيء اختصاصاً بعيداً عن
الفهم فيمكن الاهتداء اليها ايضاً ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان و
ضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستقل ان يستقل العقل بالوقوف
عليه فاذن تكلف الشيخ حله يجري مجرى التكلف بمعرفة الغيب قال
واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة وكانه
قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من
الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها
الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان
الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب المطلوب لا ينالها الانسان فنشاء و
يظهر بذلك النيل على كمال بعيد كمال يمكن تطبيق سلامان على ذلك
الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك ويطبق ما جرى بينهما من الاحوال

على الرمز الذى امر الشيخ بحله وتشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب
فان هابن اللفظتين قد يجريان فى اسمائهم وحكاياتهم ؛ وقد سمعت بعض
افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بالنوادر قصة
ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم احدهما المشهور بالخير اسمه سلامان والاخر
المشهور بالشر من قبيلة جرهم فعدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقد من الاسر
وابسال الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار فيهما فى العرب مثل تذكر فيه خلاص
سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة
من الكتاب المذكور ؛ وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب ؛ ههنا
لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب وان كان ذلك
كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلفت غيره معرفة
ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فاهم من لفظى سلامان
وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز
وهو سابقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر على الرمز
ليس تكليفا بمعرفة الغيب بل هو موقوف على استماع تلك القصة ؛ وحينئذ لعله
يكون مما يستقل العقل فى الوقوف عليه والاهتداء اليه ؛ ثم انى قول
قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال قصة سلامان وابسال
احدهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر ملك ليونان
والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد
ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى
غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والالتذاذ بمعاشرتها
ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب
وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى اهاليها فاطلع بها

عليهما

عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ؛ ثم انه غضب من تمادى
سلامان فى ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه
مع انه يراه ؛ فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه
على انه لا يصل الى الملك الذى رشح له مع عشق ابسال الفاجرة ؛ والقيها ماخذ
سلامان وابسال كل منهما بيد صاحبه والقيا نفسهما فى البحر فخلصه
روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان
ففزع الملك الى الحكيم فامره فدعاه الحكيم فقال اطعنى اوصل ابسالا
اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجا وصالها الى ان
صار مستعد المشاهدة صورة الزهرة فاراه الحكيم يدعونه لها
فشغفها حبا وبقيت معه ابدا افتقر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب
مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين ما عاشه الملك واحد للملك
وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يكن احد من
اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعلم افلاطن وسد الباب وانتشرت القصة
ونقلها حنين ابن اسحق من اليونانى الى العربى ؛ وهذه قصة اخترعها احد
من عوام الحكماء لتتبت كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهى غير
مطابقة لذلك لانها يقتضى ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض
الذى يفيض عليه مما فوقه ؛ وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير
تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التى بها تستكمل النفس
وتالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ؛ ونسبة ابسال
الى الفجور تعلق غير النفس المعينة بمادتها بعد مفارقة النفس ؛ وهربهما الى
ما وراء بحر المغرب انغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحق ؛ واهمالهما
مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان
بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ؛ ورجوع

سلامان الى ابيه التعطش للجمال والمداومة على الاشتغال بالباطل؛ وإلقاء
نفسها في البحر تورطها في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج؛ واما
النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على
صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية؛ وجلوسه على سرير الملك
وصولها الى كمالها الحقيقي؛ والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة
الجسمانيتان؛ فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى؛ الشيخ اما ابسال
فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وهذا مثل لما يعوقه
عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره
الشيخ وذلك يدل على قصورهم ٢ واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها
واما القصة الثانية وهي التي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح؛ وهي منسوبة
الى الشيخ وكانها هي التي اشار اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف
الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال
كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا؛ وقد تربى بين يدي اخيه
عشقته ونشا صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا؛ وقد عشقته امراة سلامان و
قالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان
بذلك وابى مخالطة النسا فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام ودخل ابسال
عليها واكرمته واظهرت ابسال عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض
ابسال من ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي
فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني
بل لكي اساهمك فيه؛ وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها
نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امراة
سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها
الى صدره فارتاب ابسال؛ وقال في نفسه الابكار المخفرات لا يفعلن مثل
اختهما

ذلك

ذلك؛ وقد تغيمت السماء في الوقت بغيم مظلم ولاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها؛ وقال لسلامان اني اريد ان
افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا
وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض
ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته
فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه في جيوشه وفرقت
المراة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء و
تركوه جريحا وبه دما حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش
والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان
وقد احيط به اعداؤه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش و
العدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظمهم وسوى الملك لاخيه؛ ثم واطات
المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا و
حسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه
وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا
اخاه؛ فهذا ما اشتمل عليه القصة؛ وتاويله ان سلامان مثل النفس الناطقة
وابسالا العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان
ان كانت تترقى الى الكمال؛ وامراة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب
المتحدة بالنفس صارت شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما
مؤتمرا سخرت ساير القوى لتكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية؛ واباؤه انجذاب
العقل الى عالمه واختها التي املكها القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع
للعقل النظري وهو النفس المطمئنة؛ وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة
مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية؛ والبرق اللامع من الغيم المظلم
هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية؛ وهي جذبة

من جنابات الحق واذعانه للمراد اعراض العقل عن الهوى ؛ وفتحه البلاد لاجله اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى ؛ وبدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذى القرنين فانه لقب لمن كان ملك الخافقين ؛ ونقض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وقعود تلك القوى لعدم اللياقة اليها ؛ وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم ؛ واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهماله تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها وتدبيرها البدن ؛ والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوانية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن ؛ وتواطئهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل فى ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياها لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز ؛ واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية اخر الامر ؛ وزوال هيجان الشهوة والغضب وانكسار عاديتهما ؛ و اعتزال الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها ؛ وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ قدس الله روحه ؛ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر فى رسالته فى القضاء والقدر قصة سلامان وابسال ؛ وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها ؛ وهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد الى اخره ؛ طالب الشىء يبتدى باعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهى عنه وجدان المطلوب ؛ وطالب الحق يلزمه فى الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما

هنا

ما قال

يعتقد

يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور اعمال مخصوصة هى العبادات و هذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتولى والتبرى باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هو المعرفة ؛ فاذن احوال طلاب الحق هى هذه الثلاثة ؛ ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ؛ ثم ان هذه الاحوال قد توجد فى الاشخاص على سبيل الانفراد ؛ وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثى واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الاخرة الى اخره ؛ لما اشار الى وجود التركيب من الاحوال الثلاثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه ؛ فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع ؛ والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد ؛ واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه ما عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شىء غير الحق استحقار الما دونه ؛ واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى اراداته و عزائمه الشهوية والغضبية وغيرهما ؛ ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشايعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من بنى جنسه ومعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه

نفسه

عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير او كان مما يتعسر ان امكن الى آخره
لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة يقصد بهما غير العارف لاكتساب
الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين واثبات
النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما و
اثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في
مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يتفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك
فيتم معاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر ومعاوضة وهي ان يعطي
كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج
في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع
والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع التمدن
الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد
يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى
الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات
الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة
في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه
قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها
على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع
لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه
الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون

تلك

تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما
فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية بمجرده
عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا
بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء
العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند
استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة
الشرع واذا كان للعاصي ثواب والمطيع عقاب واجر وبان يحملهم الرجاء
والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها
فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم
الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون
معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة
العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو
التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في
اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا
الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق
بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم
حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان
جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات
والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع
الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف
للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر
الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل

بعد النفع العظيم ، والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليها ، المخاطب مفيض هذه الخيرات حبابا تبهرك عجايبه اى تغلبك وتدهشك ، ثم اقم اى اقم الشرع واستقم اى فى التوجه الى ذلك الجناب القدسى ، واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب ههنا لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتى فهو محال ، وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزله فهو ليس بمذهبكم ، وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما وهو تعالى مبدا لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا فى لكم المعجزات داله على كون الشارع من قبل الله تعالى غير لايق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبيا ولاضدادهم من السحره كالجن فى النمط العاشر ، ويمتاز النبى عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر ، والتمييز بين الخير والشر عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به ، وايضا القول بالعقاب على العاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقه الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصى لمعصيته يقتضى سقوط عقابه ، والجواب على اصولهم : اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبه مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات انه تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا بمصلحة المضغ التى هى غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها ، واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثانى وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر ، واما عن الثانى فبان نقول نسبة الامور الغريبة التى منها المعجزات وليه و فعليه كما مر ،

والمعجز

قوله وايضا القول بالمعجزات دال على صدق صاحبها ...

والمعجزات الخاصة بالانبيا ليست بالفعلية المحضة فاذن اقران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو الدليل على صدقهم ، واما عن الثالث فبان يقول مضافا الى ما مر من القول فى العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التى هى آثار نفوس الانبيا داله على كمال تلك النفوس فهى مقتضية لتصديق اقوالهم ، واما عن الرابع فبان يقول ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكه راسخه فى النفس هى المقتضية لتعلقها بها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكه فلا يكون مقتضيا لسقوط العذاب ، ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعه والنبوه ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هى امور لا يكمل النظام المودى الى صلاح حال العموم فى المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه فى ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضرورى وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجرى مجراه ، والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية

اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشى غيره ولا يوثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ، ولانه مستحق للعبادة ، الى آخره ، كما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ، واثبت مبادى غرض غيره اعنى الثواب والعقاب اشار فى هذا الفصل الى غرض العارف مما يقصده فنقول للعارف الكامل الحقيقى حالتان بالقياس الى الحق احديهما لنفسه خاصة وهى محبته لذلك الكمال ، والثانيه لنفسه وبدنه جميعا وهى حركته فى طلب القربة اليه ، والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثانى بالتعبد ، وذكر ان ارادة العارف وتعبده متعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا متعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا ، فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشى غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته ، وقوله ولا يوثر شيئا على عرفانه اى لا يوثر شيئا غير الحق على عرفانه

فان الحق موثر على عرفانه لان العرفان ليس موثرا لذاته عند العارف
على ما صرح به فيما يجئ وهو قوله من اثر العرفان فقد قال بالثانى وكل ما هو
موثر وليس موثرا لذاته فهو موثر لا محالة لغيره والعرفان موثر لغيره
وذلك الغير هو الحق لا غير واذن الحق موثر على العرفان و انما
اختص العارف بانه لا يوثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يوثر
نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان
لاجلهما اما العارف فلا يوثر شيئا عليه الا الحق الذى هو فقط موثر لذاته
بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف
ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ناقض ما ذكره تمام وهو ان عبادة
العارف رياضة لقواه لتجرها الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب الحق
ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلقا
بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان
يقصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث ملاحظ العارف
نفسه بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد
من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد اسناد العبادة الى الحق واجبا
من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى
قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما
ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح
فى هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته
او لتكميل انفسهم وهى طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله و
تعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة
بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجويز ان
يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه

٤

ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله
لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة فى الثواب او رهبة من العقاب ومن فساد
كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة
او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب عنه هو الداعى
الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة
الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب
فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال
الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مريدا
لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد
طرفى المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات قال والشيخ ايضا
نص فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله
للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول
وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله
بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب الاول
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا لما استكمل به المريد
وهو بالادعاء المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا بشئ غيره
وايضا اقول فى بيانه الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا
للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك واذن سقط الاعتراضان
اشارة المستحل توسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة
فيستطعمها انما معرفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما
وراها الى حده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحتنكته
اى احكمته التجارب فهو محنك ومحتنك وازور عنه اى عدل عنه

لعله او العقاب المرغوب عنه

المتعلقة بما يفعله المريد بمقتضى مكان المراد او كمال المريد لا لتعلق الارادة به صح

وعاف الطعام او الشراب اى كرهه فلم يتناوله ؛ وعكف على الشى اى اقبل
عليه مواظبا ؛ وخوله الله الشى اى ملكه اياه ؛ وبعثر عنه اى كشف عنه
وطمح بصره الى الشى اى ارتفع ؛ والقبقب البطن والذبذب الذكر ؛ وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى صلى الله عليه وسلم من وقى شر لقلقه و
قبقبه وذبذبه فقد وقى ؛ واللقلق اللسان ؛ والشجون جمع شجن وهو
طريق الوادى ؛ والكد الشده فى العمل وطلب الكسب ؛ والغرض من
هذا الفصل تمهيد العذر لمن يحوران يجعل الحق واسطه فى تحصيل شى اخر
غيره وهو من يتزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى الثواب او رهبة من
العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته ؛ وفى عبارات الشيخ لطائف
كثيره ينبغى للمتأمل فيها ؛ منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقه ؛ وهو
نقصان لا يمكن ان يزول ؛ ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعه البهجه الحقيقيه
بالاعمى الذى يطلب شيا فانه يتعلق يده بما يلمسه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه
اولم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه
فى صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسيه ؛ فان التارك شيا
ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ؛ ومنها نسبه همته الى
الدناءة والضعه ؛ فان قوله لا يطمح ببصره يشعر بانه ادنى منزله من ان يستحق
تلك اللذات الخسيسه ؛ ومنها التعبير البالغ فى حصر لذه البطن والفرج بالذكر
وقد ذكر فى اخر الفصل ان هذا الناقص المحروم ينال ما يرجوه ويطلبه من
اللذات الحسيه حسب ما وعده الانبيا عليهم السلام ؛ وقد اشار الى كيفيه ذلك فى
النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعة عاث ل
لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى تليق بهم **اشارة** اول
درجات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى
او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك

سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد ؛
اعتراه اى غشيه ؛ واعتلاق العروة الوثقى اى الاعتصام بها ؛ واعلم ان
الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبه فى سلوكهم
طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التى هى الوصول اليه تعالى ؛ ويشرح
ما سنح لهم فى مسارهم فذكرها فى احد عشر فصلا سوالفه اولها ؛ هذا الفصل
وهو يشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الاراده هى اول درجاتهم المترتبه بحسب
حركاتهم وهى المبدا القريب من الحركه ومبداها تصور الكمال الذاتى الخاص
بالمبدا الاول الفايضه اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعدادهم
والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون النفس سواء كان هيهنا مستفادا
من قياس برهانى ؛ اوكان ايمانا مستفادا من قبول قول الائمه الهادين الى الله ؛
فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ؛ ولما
كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حاله تعترى العبد الا
ستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى
لا تزول ولا تتغير وهى مبدا حركة السر الى العالم القدسى وغايتها نيل روح
الاتصال بذلك العالم ؛ واعلم ان الشيخ ذكر فى النمط الثالث ان للحركة
الارادية الحيوانيه اربعة مبادى مرتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او
الغضب ؛ ثم العزم المسمى بالاراده الجازمة ؛ ثم القوى المؤثره المبثه فى الاعضاء ؛
والحركة المذكورة هيهنا اراديه لكنها ليست بحيوانيه ؛ فلها من المبادى المذكوره
الاولى وهى ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانيه
والثالثه وهما ما عبر عنهما بالاراده وانما اتحدتا هيهنا لانهما لا تتباينان الا عند
اختلاف الدواعى والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى
اشترطه هيهنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانيه ؛ و
الفاضل الشارح اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق ؛ و

الرياضيات اللائقة لكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة**
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الى آخره سنن
الابرار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته
اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل
ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة واما ذكر قبل
الخوض في التفسير ماهية الرياضة **اقول** رياضة البهائم منعها
عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه
ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات
والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة
كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة
اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكر انه تارة وبسبب ما
يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمهما فتحرك حركات مختلفة
حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل
مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية
مؤتمرة عن ذكره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة تمنعها
عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة و
الغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان يصير تمرنه على
طاعته متأدية في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العاقلة
مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى بامرها مؤتمرة
مسالمة وبين هاتين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على
الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم
نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفس الامارة واللوامة
والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي

فاذن

فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها
ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة
منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات
السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين
لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكلما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع
النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال
عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة في الحقيقة
في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدي
من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى
المقصود **اقول** الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال
الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك
الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة
بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن سنن
الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة
لتجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتشيعها سائر
القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلة اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث
تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان ملابسة السر مع
الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه
الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد
بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى
كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد
الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر و
ذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء ا العادة

العبادة

الموانع

المشفوعة بالفكرة يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة
تجعل البدن بكليته تابعًا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب
الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببًا
للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها تصير رياضة لهمم
العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب
الحق كما مر والثالث الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات
ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة
الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية
في اغراضها الخاصة بها فيشيعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة
لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام
لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها واذا كان ذلك الكلام واعظا
باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل وتغلب على القوى
الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق
بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة
على القوى لاسيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا
فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله
والثلاثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة
بليغة اي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة
عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ
وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة يعدها نحو المسامحة
في القبول وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات
تأثيرات مختلفة في النفس بحسب كل صنف منها صنفًا من الهيئات النفسانية والاطباء

والخطبا

والخطبا يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت
رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان
نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة
به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما يعان عليه
بشيئين الاول الذكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية و
في اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة
للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الذكر يفيد النفس
هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان
العشق الانساني ينقسم الى حقيقي قد مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى
نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة
عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة
بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه
وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى
الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين
لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه
والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس شيقة لينة ذات وجد ورقة
منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع
الهموم همًا واحدًا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه
من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من
عشق وعف وكتم ثم مات مات شهيدًا **اشارة** ثم انه اذا بلغت
الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة

الى آخره اولت عن الشى اعرض وخلس واختلس استلب ووبض البرق وميضا واومض لمع لمعانا خفيفا غير معترض فى نواحى الغيم والشيخ اشار فى هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة وبتزايد تزايد الاستعداد وقد لاحظوا فى تسميته بالوقت قول النبى صلى الله عليه وسلم لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته اشارة ثم انه ليوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض وكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شئ اوغل اى سار سريعا وامعن فيه وتوغل فى الارض اى سار فيها فابعد ويوجد فى النسخ الوجهان اعنى ليوغل وليتوغل ولمحه اى ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اى رجع وانثنى عنه وعاج به اى اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حال الارتياض الذى كان معدا لحصوله من قبل اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته الى آخره علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز فى قعدته اى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متاهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتاهب لتلقيه اذ هى تتوقعه لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التاثر بالكامل فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا

ينقلب



ينقلب له وقته سكينة الى آخره وفى بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وفده سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اى واضحا وفى بعض النسخ شيئا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اى مع الحق الاول واسفاء يتلهفها والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به الى آخره تغلغل الماء فى الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فتراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارف احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء وفى بعض النسخ انما يتسنى له اى يتفتح ويتسهل عليه يقال سناه اى فتحه وسهله اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون يقال عرج عروجا اى ارتقى وعرج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه والعرج اى مال وانعطف والتعريج ههنا اما مبالغة فى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق الى آخره اولت يقال در اللبن وغيره اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق فانما صار سره الخالى عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله

من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس الى آخره هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تسمى عند المحو والفنا في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول تردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق مزينة مرتبة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجهة الى النفس وتارة متوجهة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما هاهنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم هاهنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاول التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت و تمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر

الحصول

الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الانفصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل الى آخره لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه وبدأ بالزهد الذي تنزه به عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق هو شغل فاذن الزهد يؤدي الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتتبع المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز ~~فاذن العبادة ايضا فقال~~ والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما هو يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد سمي بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي للذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤدي الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك انصار ظهر معنى قوله والمخلصون على خطر عظيم **تنبيه** العرفان مبتدئ من تفريق و نفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع الصفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهية الى الواحد الحق ثم وقوف اقول قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل

الناقصين تكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى تكون بشيئين تنقيته وتقويته الاول سلبي والثاني ايجابي ؛ وربما تعبر عن التحلية بالتزكية ؛ ولكل واحد منهما درجات ؛ اما درجات التزكية وهي التي مر ذكرها وعد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب ؛ تفريق ونفض وترك ورفض والتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا بن جليح لاحدهما على الاخر ونسبه فوق الشعر ؛ و النفض تحريك شي لينفصل عنه اشيا مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب ؛ والترك تخلية وانقطاع شي عن شي ؛ والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة ؛ والعرفان مبتدي من تفريق بين ذات العارف ؛ وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال ؛ ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ؛ ثم رفض لذاته بالكلية ؛ فهذه درجات التزكية ؛ واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل ؛ فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شي من الموجودات ؛ وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتابى عليها شي من الممكنات ؛ بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة ؛ وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جميع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك تعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبداها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها ؛ واذ لا وجود دائما لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شي واحد كما قال عز من قائل انما الله

اله

اله واحد فهو هو لا شي غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا صفة ولا واصف ولا موصوف ولا سالك ولا سلوك ولا عارف ولا معروف و هو مقام الوقوف تنبيه من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني الى احد العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز وجل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى ومنتهى السلوكات الفناء في التوحيد ؛ واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات لا يدرك بالخيالات والمتخيلات لا يدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان ؛ فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الحال في قوله ولا يكشف عنها المقال عن الحال لا ستبين لما
في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا استغلب ذواتهم مشاهدة العالم القدسي

فقد يتراءى فى خيالاتهم او يحاكى بما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا

**تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير الى اخره ، لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع فى بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش ، اى طلق الوجه طيب ، وبسام اى كثير التبسم ، والبنية المشهورة ويقابله الخامل ، وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه ، وهى قريبة الاشتقاق من لفظة سواء ، ووزنه فعافلة او ما يشبهها ، وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر ، وهذان الوصفان اعنى الهشاشة العامة وتسوية الخلق فى النظر اثر ان لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شى ولا خوف من هجوم شى ولا حزن على فوات شى واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين ماول قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخارجة الى اخره ، الهمس الصوت الخفى وحفيف الفرس دوى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه وانزعج اقلعه من مكانه وانقلع وباح له اى تبدد ، وفى رواية باح اى ظهر يقال باح بسره اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشى اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون فى اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او وقع له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شى غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله الى الحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وضعناه ، واما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين ، احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما القصور هنا او لشدة الاستغال فحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا

عن

عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجة ، والثانى ان يكون القوة بحيث يفى بالامرين معا فلا يتمثل الامور الخارجة لانها لا يكون شاغله اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر الى اخره لا يعنيه اى لا يهمه فى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتحسس التفحص وتحسست من الشى اى تخبرت خبره و استهواه الشيطان وغيره اى استهامه ، وغيرة نسبة الى الغار وجبيم اى عظيم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف فلا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره ، وغير متتبع لعورة احد ولا يحس الا فارغ او خائف او غائب ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر ، واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر والوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله ، واذا عظم المعروف فربما يستره غيره عليه من غير اهله ، والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن بقية الموت الى اخره ، اكرام يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله ، او بكف ضرر لا يجب كفه ، والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثانى يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو ، واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان ، والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على ما يختلف عندهم من دواعى العبر الى اخره ، يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف ، والمتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة اى اطغته ، وهو تفل بين التفل اى غير متطيب واصغى اليه اى ال

وعقيلة كل شى اكرمه ؛ وعقيلة البحر دُرّة ؛ والجدّاح النقصان والسقط ردي المتاع وارتياد اى طلب اختلاف فى مجى وذهاب ؛ والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وخطيئت المراة عند زوجها خطوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر ؛ وفى قوله لانه منزه خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية ؛ والثانى مناسبته للامر القدسى **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به الله فغفل عن كل شى فهو فى حكم من لا يكلف الى اخره ؛ اجترح اى كسب ؛ والمراد ان العارف ربما ذهل حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك تاثما لانه فى حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك او بمن يتاثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين **اشارة** جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد الى اخره ؛ الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى تقبض تقبض المذعور ؛ والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للنفس المذكور فى هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

## النمط العاشر

## فى اسرار الايات

يريد ان يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير ؛ والتمكن من الافعال الشاقة ؛ والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء ؛ بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال ؛

**اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ؛ يقال ما رزأت عياله اى ما نقصت ؛ وارتز الشى انتقص ومنه الرزية ؛ وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته فى المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ؛ ومنه قولهم ملكت فاسجح ؛ ويقال اذا سئلت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التى فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل الى اخره ؛ الامساك عن القوة قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة ؛ واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ؛ ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين فى فصلين ازالة للاستبعاد ؛ واشار الى وجود سببه فى الموضع المطلوب فى فصل ثالث بعدهما فان قيل من الامساك عن القوت الذى يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واحدة لما يتغذى بها اعنى المواد الرديئة وفى سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك فى سائر الصور ؛ قلنا ان الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت فى مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية الى اخره ؛ نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى ترجع اليها احتيج اليها او لم يحتج الى اخره ؛ السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت

هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها
المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها و
انما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك
الحوفي لان الخوف والعرفان متنافيان فالاعتراف احدهما يقتضي للامساك اعتراف
بجواز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فيخالفهما للسبب الذي ذكرناه وهو
وجدان المادة التي تصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك
اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما
راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة سوء المزاج
فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت
الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول
المرض المضادة لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا
توجد الا مع تعادل الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى
اقصر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج
الى الغذاء وهو سكون البدن الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند
متابعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك
جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة
اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن
وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستكبار الى آخره هذه خاصية اخرى
للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسياتي بيانها في فصل بعده تنبيه
قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى
فيما يتصرف فيه ويحركه الى آخره المنة القوة والاسترسال الانبعاث و
الانتشار الشكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت
يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح

الاستكبار

الحرارة

الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن
يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او
لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشار المعتدل يقتضي ازديادها
واما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ و
الارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها و
كانت الحالة التي تعرض له والحركة اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره
كان اقتداره على حركة لا يقتدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام
المنسوب الى علي رضي الله عنه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن
قلعتها بقوة ربانية اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب
متقدما ببشرى او نذير فصدق الى آخره هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورة
ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده اشارة التجربة
والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام
فلا مانع ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الى آخره يريد بيان المطلوب على
وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير
تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا مانع منه الا ما يمكن ان يزول كالاشتغال
بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة
تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع
والثاني باعتبار حصوله للناظر بنفسه وهو التعارف وانما جعل المانع النومي
فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة و
في حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة
الى زوال المانع المزاجي اما القياس فعلى ما يجيء بيانه تنبيه قد علمت فيما
سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد
تنبهت بان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات

ويرتفع

عدم الاطلاع

جرئيه الى آخره ؛ القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتى
نومه ويقظته مبنى على مقدمتين ؛ احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
فى المبادى العالية قبل كونها ؛ والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هى
مرتسم فيها ؛ والمقدمات الاولى قد بيّنت تمامها ؛ والشيخ قدس الله روحه اعادها
فى هذا الفصل بقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى
نقشا على وجه كلى اشاره الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول وقوله
ثم قد تنبهت بان الاجرام السموية الى قوله فى العالم العنصرى اشاره الى ما
ثبت من وجود نفوس سموية منطبعة فى موادها ومن كونها ذوات
ادراكات جزئية هى مبادى لحركاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة و
الملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز
ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات للحركات الفلكية و
لوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية
مرتسمة فى شئ والجزئيات الحسية مرتسمة فى شئ آخر وذلك ما يقتضيه راى المشائين
ثم انه اشار بقوله ؛ ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر راى
جزئى واحد كلى الى راى الخاص به المخالف لراى المشائين وهو اثبات نفوس
ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك وانه قول بارتسامهما معا
فى شئ واحد ؛ وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ؛ ثم ان
كان ناقصة ؛ وما يلوحه اسمها ؛ وسائر ما بعده الى قوله كالا يتعلق به و
خبرها وقوله صار للاجسام السموية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية
ومعناه ان ارتسام الجزئيات فى المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس
ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رائين عندها احدهما كلى والآخر جزئى فانهما
قد يستلزمان النتيجة كما فى الذهن الانسانى ؛ ولفظة مستور يوجد فى بعض النسخ
بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ؛ ويوجد فى بعض النسخ بالنصب على انه

حال

حال من الهاء التى هى ضمير المفعول فى قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف
بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التى ذكر الشيخ فى مواضع انه يتبين لا
النظر المؤدى الى ذلك الحكم ؛ وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة
بدل من قوله ما يلوحه ؛ وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان
حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر
بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ؛ ثم ان
الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مرّ اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله والنقشان معا
الى ما انتهاه رايه وفى بعض النسخ او النقشان معا وهو اظهر اى وفى العالم النفسانى
اما نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراى الاول او نقشان معا بحسب الراى
الثانى اشارة ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد
وزوال الحائل قد علمت ذلك الى آخره ؛ اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير
المقدمة الثانية التى اشرنا اليها فى الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب
فى النفس الانسانية مشروطا بشرطين ؛ وجودى هو حصول الاستعداد ؛ وعدمى
هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذا الشرطين والفعل الصادر عن
الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل وقد مرّ بالمثنه فاذن ارتسام الغيب
فى النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن
هذين الشرطين يستدعى تفصيلا والشيخ نبّه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى
فى عدة فصول تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب
شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس
الظاهر ويكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس الى آخره ؛ الموعود فى الفصل السابق
مبنى على مقدمات ؛ منها ما ذكره فى هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض
افاعيلها يمنعها عن الاشتغال ببعض تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى
النفسانية متجاذبة متنازعة ويمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر

احتج من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا
عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى
الحاصل من راى المشائين وقوله
ص

ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخر اكثر اعادة لتذكر احكامه وهذا ما اشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل فى حركته العقلية ميلاً نحو الظاهر شيئاً سقطعاً دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفى بعض النسخ امال العقل اليه اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه
النسخ
وفى بعض اصل العقل آلته اى اصله فى سلوك سبله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضاً شئ آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فتماند ركه شئ آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن بحيث تصرفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار الحر والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت فى امرها والباقى ظاهر تنبيه الحس المشترك هو لوح النفس الذى اذا امكن منه صار النقش فى حكم المشاهدة الى آخره هذه مقدمة اخرى وهى
تذكر
تذكر ما تقدم من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهداً ما دام مرتسماً فيه والارتسام بسبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذى من خارج لحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول وتارة مع بقاء السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلاثة ظاهرة
المسقط فى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه ... وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته
الوجود فان مشاهدة القطر خطاً لا تتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده اشارة قد تشاهد قوم من المرضى والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن الى آخره نريد اقامة

الكلام

الدلالة على وجود الارتسام الخيالى من السبب الداخلى ويتقرر بان الصورة التى شاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت عليهم المرة السوداء على امزجتهم الاصلى من تقدم فى الاصحاء ليس بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة فى الخارج والا لشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شأنها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الحاصلة فى معدن التخيل والتوهم اى الصور التى يتعلق بها اعمال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذاك به من الصور فى الحس المشترك كما كان يجرى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم
الخارج
من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة هذا ما فى الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله فان مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين الصنفين تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حتى خارج يشغل لوح الحس المشترك الى آخره اول ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطنى يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ فى هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو ما يمنع الحس فانه

يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجة عن تنزل الصور
من السبب الباطنى وكانه يبرزه عن المتخيلة برا ؛ اى تسلبه عنه
سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل فى
الانسان والوهم فى سائر الحيوانات فانهما اذا احدا الى النظر فى غير الصور
المحسوسة اجبرا التفكر او التخيل على الحركة بما يطلبانه وشغلاه عن التصرف
فى الحس المشترك فهما يضبطان التفكر او التخيل عن الاعتمال ؛ والاعتمال
هو العمل مع اضطراب يتصرفون فيه بما يعنيهما من الامور المعقوله او الموهومة
اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتى فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط مع
التخيل الى فعله ولوح الصور فى الحس المشترك شاهدة ؛ واعترض الفاضل
الشارح بان الصغير ان امكن ان تنقل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان
تنقل الحس المشترك الصغير من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء
الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة ؛ مدفوع بعد ما مر بما ؛ ذكره
فى فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا الى آخره
يريد ان يذكر الاحوال التى يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما ويبدأ
بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذى هو احد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن
الاستدلال وسكون الشاغل ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة فى حال
النوم تشتغل فى اكثر الاحوال التى بالتصرف فى الغذا وهضمه وطلب الاستراحة
عن سائر الحركات المقتضية للاعيا ؛ فتجذب النفس اليها لسببين ؛ احدهما
ان النفس لو لم تجذب اليها بل احدثت فى شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر
فاشتغلت عن تدبير الغذا فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن
فهى تجذب بالطبع نحوها لا محاله ؛ والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه
بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد

الغذاء

الغذا ؛ واصلاح لمود الاعضاء ؛ والنفس فى المرض يكون مشتغله بمعاونة
الطبيعة فى تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن
الشاغلان فى النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك
غير ممنوع عن القبول فلوح الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا
**اشارة** فاذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل
الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها فضعف احد
الضابطين الى آخره ؛ معناه ظاهر ؛ وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذى
يكون بهذه الصفة يكون اقليا ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا **تنبيه**
انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين
اشد الى آخره ؛ لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب
الباطنى وبيان كيفية ارتسامها فى حالتى النوم واليقظة اراد ان ينقل الى بيان
كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى السبب الباطنى فقدم لذلك مقدمة مشتملة
على ذكر خاصية للنفس وهى انها كلما كانت قوته لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض
قواها عن افعالها الخاصة بها ؛ وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما
كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس
بحسبها غير متناهية **قوله** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن
المحاكات اقل ؛ وفى بعض النسخ كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة
اقرب الى الصواب ؛ وكان الاولى تصحيفها ؛ اما على الرواية الاولى فبيانه
ان المتخيلة لا تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها
بتوسط ما يناسبها المحاكاة لا غير ؛ وانفعال النفس عن محاكات المتخيلة يمنعها
عن افعالها الخاصة بها ؛ فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية فى جوهرها
كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة فى فعلها الخاصة
بها وكان ضبطها لكلى الفعلين اشد ؛ واما على الرواية الثانية فمعناه ان

كالشهوة عن افعال قوى تقابلها
كالغضب ولا اشتغالها
بافعال البعض قواها عن افعالها
الخاصة بها

النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة وعنا ... كا
الشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت اضعف كان بالعكس ؛ وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها
بما يشغلها عن فعل آخر اقل ؛ وكان فضل منها لذلك الفعل بصله اكثر
ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة الى احترازها عما
يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وابقاها على ما يقربها النظر اقوى
تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس
فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس الى آخره يكون للنفس فلتات
اى فرص تجدها النفس تجاه ؛ وساح اى جرى ؛ والتزحزح التباعد والمعنى
ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم بغتة تخلص
بها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شى من الغيب على وجه كلى ويتادى اثره الى التخيل
فيصور التخيل فى الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلى وهذا
انما يكون فى احدى الحالتين ؛ احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض
الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعنى الروح المنصب فى
وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا ؛ وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه
ويتصل بعالم القدس بسهولة ؛ فان ورد على النفس سانح غيبى يحرك التخيل له بسبب
احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا
غريبا شبيها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة ؛ وثانيهما يعود الى
النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع فى جميع حركاته و افعاله فاذا قبله
التخيل وكانت الشواغل متباعدة لسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك
اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها
هذا الخلس والانتهاز فى حالة اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك
الى آخره ؛ مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك ؛ قول النبى صلى الله عليه

وسلم

وسلم ان روح القدس نفث فى روعى كذا او كذا ؛ ومثال استيلاء الاثر والاشراق
فى الخيال الواضح فى الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور
الملائكة واستماع كلامهم ؛ وانما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين توهمهم
الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ؛ ويفعل فى الاولياء والاخيار نفوسهم
القدسية الشريفة القوية ؛ فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك ؛ وهذا الارتسام
يكون مختلفا فى الضعف والشدة ؛ فمنه ما يكون مشاهدة وجه او حجاب
فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط ؛ يقال هتف به اى صاح
ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما
يكون فى اجل احوال الزينة ؛ وفى بعض النسخ فى اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه
بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه
ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية
سريعة التنقل من الشى الى شبيهه او الى ضده ؛ وبالجملة الى ما هو سبب الى
اخره ؛ محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة
ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها
غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود ؛ وقوله ما تستعين
به فى انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنتجا للحدود لسنحان
اظهرها الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج طلب النتيجة
منه ؛ وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية
او ما يشبه الاوسط فى الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى الذى ذكرها
هى ما يقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التى ينبغى ان يفعل او لا يفعل
فهذه القوة يعنى المتخيلة نزعجها الى ان يتلقفها ويحركها لشدة كل سانح من
خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اى الا ان تضبط ؛ والضبط
شيئان ؛ احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت

والارتسام

ووقت التخيل على ما يريله ويمنعه عن ان يتجاوز الى عين كما يكون لاصحاب الرأى
حال تفكرهم فى امر يهمهم ؛ وثانيهما شدة ارتسام الصورة فى الخيال فانه صارف
للتخيل عن التلذذ اى الالتفات يمينًا وشمالًا ؛ وعن التردد اى الذهاب قدامًا
ووراءً كما يفعل الحس ايضًا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن
مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن
الادراكات الضعيفة كما مر ؛ والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة
لبيان العلة فى احتياج بعض ما ارتسم فى الخيال من الامور القدسية حالتى النوم
واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتى اشارة فالاثر الروحانى السانح
للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفًا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى
له اثر فيهما ؛ وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال
ويتخلى عن الصريح فلا يضبطه التذكر الى آخره ؛ للآثار الروحانية السانحة للنفس
فى النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدتها ؛ وقد ذكر الشيخ
منها ثلثة ضعف لا يبقى له اثر يذكره ؛ ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع
اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اى ثابتة شديدة القلب و
يكون نقشه بها فيتحفظه ولا يزول عنها ؛ ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يتصل الذهن
عنه ومنها ما ينتقل وينساه ؛ وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه فيضرب من التحلل
والى ما لا يمكن ذلك تذنيب فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطًا
فى الذكر فى حال يقظة او نوم ضبطًا مستقرًا كان الهامًا او وحيًا صراحًا او
حلمًا لا يحتاج الى تأويل الى آخره ؛ الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب
الاشخاص والارادات والعادات لان الانتقال التخيلى لا يفتقر الى تناسب حقيقى ‹الموقوفات›
انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضًا
بالقياس الى شخص واحد فى وقتين او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه قديم
المقصود

المقصود من الاضطلاع المتقدس وتم الكلام فى هذا المطلب اشارة انهم يستعين
بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية
للغيب تلقيًا صالحًا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قوله الى
آخره ؛ يؤثرًا ويروى والسد الحبث العدو والمرح ولهث الكلب اذا اخرج لسانه
من التعب والعطش وكذلك الرجل والرعش الرعدة والرعشة اى ارعده ؛ و ‹اذا اعياه›
الرجرجة الاضطراب ؛ والدهش التحير ؛ وادهشه اى حيره ؛ وترنق اى تلألأ
ولمع وتمور مورًا اى تموج موجًا ؛ وامتثال الفرصة اى اغتنامها والاسهاب
اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذى به مس من جنون ممسوس ؛ والتوكل اظهار
العجز والاعتماد على الغير ؛ وفلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه ؛ واما الاشياء
التى ذكرها مما يستعمل بعامله من يستنطق فى تقدمة معرفة ؛ فالشئ الشفاف
المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع بالماء اذا ادير بحيال شعاع الشمس او ‹او الزجاجة المضلعة›
الشعلة القوية المستقيمة ؛ والمدهش للبصر بتشفيفه يكون كالبلور الصافى المستدير
واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث
بالقدر حتى يصير اسود براقا ؛ ويقابل به الشئ المضئ كالسراج فانه يحير
الناظر اليه ؛ والاشياء التى يترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة
بحيال الشمس او الشعلة ؛ والاشياء التى تمور فكالماء الذى يتموج شديدًا فى
اناء او غيره لا لمحاكاة النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه وبه
باقى الكلام ظاهر ؛ والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان
المذكور فيما مضى من الفصول ؛ مما يجرى مجرى الامور الطبيعية تنبيه اعلم
ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية
صير اليها من امور عقلية فقط ؛ وان كان ذلك امرًا معتمدًا لو كان ولكنها ‹معتمدًا›
تجارب لما ثبتت طلب اسبابها الى آخره ؛ يقال ربأت القوم ربأ اى رقبتهم
وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف ؛ وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع

على الغير بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر. وهو آخر كلامه
في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** قوله ولعلك قد بلغك عن العارفين اخبار
تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب الى آخره. لما فرغ عن بيان الآيات
الثلاث المشهورة التي سلكها العارفون وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب
سائر الافعال الموصوفة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها
في الفصل الذي يتلوه. وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل تاتي بقلب
العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة
للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل. والموتان على وزن
الطوفان موت يقع في البهائم. واما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان
من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** اليس قد بان لك
ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق الى آخره. التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست
منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف
والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات
بل كالخوف والفرح قد يتادى الى بدنها مع مباينة الجوهر للبدن والهيئات الحاصلة
فيه من تلك الهيئات النفسانية. ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي
على جذع معلق اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض
والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او دفعة فينبسط روحه
وينقبض ويحمر لونه ويصفر. وقد يبلغ هذا التغير حدا كما ياخذ البدن الصحيح
سببه في مرض ما وياخذ البدن المريض سببه في افراق اي برء واسعاق يقال افرق
المريض من مرضه افراقا اي اقبل. واما التنبيه فهو ان تعلم من هذا انه ليس يبعد
ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك
النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية

النفس

بدنها صح جمانه

مباينة الذات لها كذلك ايضا يؤثر في اجسام العالم بمبادي لجميع ما قد ذكره
في الفصل المتقدم اعني لحدوث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك
الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كما ابان اياه او اشفاق
عليه. وان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز عن النفس الناطقة
لظنه بان العلة لا يقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه اولا ولو كان بالاثر فينبغي
ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل
مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادته القابلة لتا
ثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير
بدنها فعلها في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها التوثر في قواها تاثيرها في قوى
بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حدت. يقال
شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على
قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي يقتدر بحسب تلك الملكة على قهر
مثل هذه القوى من بدن غيرها. **قال** الفاضل الشارح هذا الاستدلال
لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم موثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون
للنفس التي هي اشرف تاثير اعظم من تاثير الوهم. وايضا التخيلات التي لاجلها
يختلف هذا المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية
موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون للبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال
الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة
فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود
ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا
المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل. **واقول**
قوله هذا مبني على ظنه بان الشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا
فقد تقدم الكلام فيه. لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب و

القدر

والفرح ادراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الالات البدنية
كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل مدلسي في هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست طورا امكانه ادت اليها امور عقلية
انما هي لما ثبتت طلب اسبابها والا لم يجز الاكتفا بالجهل في بيان دعوى المذكور
**اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة
نفسانية تصير للنفس الشخصية شخصها الى اخره لاثبت وجود قوة لبعض
النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب
اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة
لجواز ان تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ولجواز ان تكون امرا عارضا
اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه
ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية
المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها الشخص الذي يصير النفس معه نفسا
متخصصة وربما لمزاج طار وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح | حصل له
ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفس البشرية
عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شي من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة
والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة
على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه ما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة
من كتبه **اشارة** والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا
مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبيا او كرامة من الاوليا الى اخره العلو
الغلو والشاو والغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة و
الكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط
من الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا
القبيل والمبدا فيه هيئة نفسانية الى اخره النهك المنقصات هي المرض

وما

تهلكة

وما شبهه يقال نهكه فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته
ومن نقرض اي توجب واما قالت الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا | ولم نجزم بكونها من هذا القبيل
القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده كلي هي واشباهها من الامور الظنية والتاثير
في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه الجذب المغناطيس
الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والما ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية
في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض
على مقتضى الراي العامي **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة
من ثلثة مبادي الى اخره لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة
الى الاشخاص الانسانية وحاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة
في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبداه النفوس
على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداه الاجرام السماوية
وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي
~~لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد~~ ارضي وباقي الكتاب ظاهر والفاضل
الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسمها نيرنجات وعد جذب
المغناطيس الحديد في جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب
النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات
وكذلك في الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن
العامة هو ان تنبري منكرا لكل شي فذلك طيش وعجز الى اخره انبرى
له اي عرض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل
الرفق وسرحت الماشية اي اغنيتها واهملتها وذا داي طرد والغرض
من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا
يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير
حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب

فى مثل هذا المقام التوقف، ثم ختم الفصل بان ورود العجائب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب

## خاتمة ووصية

ايها الاخ انى مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفى الحكم فى لطائف الكلم فضنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكانت صغاه مع الغاغة اوكان من ملحدة هولاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته و استقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فاته ما يسالك ومنجما مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجرى فيما تؤتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت هذا العلم واضعته والله بينى و بينك وكفى بالله وكيلا

يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشئ الذى يوثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة و الجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد فى الدين اى حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهى وهى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وونثق يثق بالكسر فيهما وتتسرع اى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذى اى ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتاسى به اى تقتدى به واذاع الخبر اى افشاه

واعلم

واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية و العلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما لاضدادها واما خالين عنها غير مستعدين لاحدها وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون ينقسمون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر فى هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبذلون والثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لها وهم ملحدة هولاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر باعطائهم وقدم امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف الناقص للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا و الصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا وشرعا حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع فى هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور فى تصحيح الاقوال واما ابو ع[illegible] الله كمالى هذا ان يصلح ما يعثر عليه من

معتقدين ص

لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس م

بنقاء سريرتهم والثانى الى عقولهم العملية وهو الوثوق م

الزام

الخلل والفساد بعد ان يطرقه نظر الرضا ويتجنب طريق العناد
والله ولي السداد والرشاد منه المبدا واليه المعاد

اتفق فراغ الى عبد الله واقل خلق الله
ابن امير جان بن زين العابدين غفر الله
بلغه الله ما يتمناه في دينه
ودنياه
بقدرة من جل بره عن كتابة هذا الشرح
في شهر ذي حجه الحرام سنه اربع واربعين الف
بدار الامان حفظه الله عن طوارق
الحدثان
لمولانا نصير الدين محمد الطوسي مصنف الكتاب
قدس الله روحه

توحید نفی وجود مماثل در ماهیت و مکافی در قوت با آخر در قوت
متصور و مماثل در ماهیت و مکافی در قوت با آخر بود در هیئت
نسبت معلولیت بل ولد و با تقدم نسبت علیت بل والد
و با تساوی نسبت تکافی بل کفو پس مقصد قاعده توحید قل
هو الله احد تقدیم یافت و لم یلد که مقتضای نفی صنف اولست و لم
یولد که مقتضای صنف دوم است و لم یکن له کفوا احد که مقتضای نفی سوم است
تمام شد و این رباعی درین معنی مناسب رباعی
نه از چو تو کس کسی شاید که بود نه نیز چو تو کسی شاید که بود
نه که چو تو مانند تو باید جستن نه نیز از تو انطار شاید که بود

والله اعلم





